This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 62YC

610.2
S341.9
C625s

HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

IX NH
9940-
12
2.50

CARL CLEMEN

SCHLEIERMACHERS GLAUBENSLEHRE

SCHLEIERMACHERS GLAUBENSLEHRE

IN IHRER BEDEUTUNG FÜR VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT

VON

PROF. LIC. DR. CARL CLEMEN
PRIVATDOZENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BONN

J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(ALFRED TÖPELMANN) — GIESZEN — 1905

Druck von C. G. Röder, Leipzig.

610.2
S341.9
C625s

Vorwort.

SCHLEIERMACHERS christlicher Glaube ist im Laufe der Zeit nicht nur von den verschiednen, sondern auch denselben theologischen Richtungen sehr verschieden beurteilt worden. Zwar die sogenannte spekulative Theologie konnte sich in dem ablehnenden Votum, das ROSENKRANZ (Jahrb. für wissenschaftliche Kritik 1831, II 924 ff.) und STRAUSZ (Das Leben Jesu II, 1836 710 ff.) abgaben, deshalb gleichbleiben, weil sie selbst in dieser Form überhaupt nicht weiter bestand; BIEDERMANN, den man ihr unter den spätern noch am ehesten zurechnen könnte, hat sich vielmehr ausdrücklich auf SCHLEIERMACHER berufen. Ähnlich hielt der Rationalismus an dem verwerfenden Urteil, das zuerst die kritische Predigerbibliothek (1823 371 ff. 555 ff.) und dann BRETSCHNEIDER (Über die Grundansichten in den dogmatischen Lehrbüchern der Herren Professoren SCHLEIERMACHER und MARHEINECKE, sowie über die des Herrn Dr. HASE 1828) fällte, fest, solange er überhaupt bestand; seine verspäteten Anhänger, die Lichtfreunde, hoben dagegen umgekehrt SCHLEIERMACHER auf den Schild. Und noch mehr hat die anfangs des vorigen Jahrhunderts wieder aufgekommene bibel- und kirchengläubigere Richtung, die freilich auch selbst nicht immer dieselbe blieb, ihre Stellung zu SCHLEIERMACHER nicht nur ein-, sondern mehrere Male revidiert: zuerst begrüßte sie das Buch freudig als den Anfang einer neuen Ära (so namentlich die neuen theologischen Annalen und theologischen Nachrichten 1823, I 121 ff. und RÄTZE, Erläuterungen einiger Hauptpunkte in

Dr. Fr. SCHLEIERMACHERS christlichem Glauben 1823); dann zog man sich, zumal nach SCHLEIERMACHERS Tode, immer mehr davon zurück; ja auch bei der Jahrhundertfeier seiner Geburt im Jahre 1868 spendeten ihm wenigstens die evangelische (1869 27 ff.) und die allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung (1868 121 ff.) nur sehr bedingtes Lob, und erst neuerdings, bei der Vorbereitung und Enthüllung eines SCHLEIERMACHER-Denkmals in Berlin sind Männer wie DRYANDER, FABER, LAHUSEN und SEEBERG (vgl. auch dessen Schrift: An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts 1900. [2]1901 36 ff.) aufs wärmste für ihn eingetreten. Endlich die RITSCHLsche Schule hat anfangs sehr abfällig über SCHLEIERMACHERS Glaubenslehre geurteilt: der Meister selbst schrieb einmal an DIESTEL, daß dieses Buch ihm als gründlich verderblich vorkomme (vgl. O. RITSCHL, Albrecht RITSCHLS Leben II, 1896 149), und noch KATTENBUSCH (Von SCHLEIERMACHER zu RITSCHL 1892. [3]1903) betonte weit mehr das Unterscheidende, als das Gemeinsame zwischen beiden Männern. Dagegen haben SCHOLZ (Preuß. Jahrbücher 1889, 63 566 ff.) und O. RITSCHL (179 ff.) auch dies letztere hervorgehoben, und vollends TRÖLTSCH, der freilich selbst über die ältern Schüler RITSCHLS hinausgeht, bezeichnet sich mit Vorliebe als Weiterbilder der Ideen SCHLEIERMACHERS. Aber auch dort, wo die eignen Anschauungen dieselben sind, lautet doch das Urteil über dessen Glaubenslehre zu verschiednen Zeiten und bei verschiednen verschieden. Wie erklärt sich das?

Zum Teil gewiß daraus, daß, obgleich fast alle den ganzen SCHLEIERMACHER ins Auge fassen wollten, doch der eine mehr diese, der andere jene Seite an ihm berücksichtigte. Ferner kommt es darauf an, ob man die einzelnen Aussagen für sich nimmt oder frägt, welchen Sinn sie in dem vorliegenden Zusammenhang und bei SCHLEIERMACHERS Voraussetzungen allein haben können. Natürlich ist das letztere das richtige; es ist aber allerdings auch möglich, daß SCHLEIERMACHER stellenweise Anschauungen vertritt, die zu seinen sonstigen Voraussetzungen nicht stimmen.

Besonders frägt es sich, ob seine Aussagen im Lichte seiner Philosophie aufzufassen sind, wie das nach dem Vorgang früherer namentlich WEISSENBORN (Darstellung und Kritik der SCHLEIERMACHERschen Glaubenslehre 1849), SIGWART (Jahrb. f. deutsche Theologie 1857 267 ff. 829 ff.), BENDER (SCHLEIERMACHERS Theologie 1876. 78), RUNZE (SCHLEIERMACHERS Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie 1877) getan haben, während nach älteren wieder STEPHAN (Die Lehre SCHLEIERMACHERS von der Erlösung 1901) diese vor allem unmittelbar religiös verstehen will. Und endlich ist auch an einer ganzen Reihe von einzelnen Stellen andrer Art der Sinn strittig; danach richtet sich aber dann wieder das Urteil im allgemeinen.

Gleichwohl würde es zu weit führen, wenn ich diese verschiedenen Auffassungen SCHLEIERMACHERS, wie sie sich außer in den genannten und noch zu nennenden historischen Arbeiten namentlich auch bei spätern Dogmatikern finden, und die ich natürlich für mich geprüft habe, hier einander gegenüberstellen und gegen einander abwägen wollte; ich beschränke mich vielmehr darauf, dasjenige Verständnis SCHLEIERMACHERS, das ich mir in seit meiner Studentenzeit immer erneuter Beschäftigung mit ihm, auch in wiederholten Vorlesungen und Übungen, erarbeitet zu haben glaube, unter Anführung der wichtigsten Belegstellen vorzutragen. Auch die Vergleichung der beiden Auflagen, die ich für mich vorgenommen habe, hier vollständig zu wiederholen, würde pedantischer Alexandrinismus sein; in den nicht seltenen Fällen, wo für das Verständnis SCHLEIERMACHERS etwas dabei herauskommt (darauf hat neuestens auch RADE [Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften II, 5, 1904] aufmerksam gemacht), greife ich allerdings auf die erste (vom Jahr 1821/22) zurück, sonst aber lege ich die zweite, später immer wieder abgedruckte (vom Jahr 1830/31) zugrunde. Außerdem sind „SCHLEIERMACHERS handschriftliche Anmerkungen zum ersten Teil der Glaubenslehre", die THÖNES (1873)

herausgegeben hat und jetzt die Bonner Universitätsbibliothek verwahrt, häufiger, als es bisher geschehen ist, heranzuziehen, gelegentlich auch seine andern Werke (in der Gesamtausgabe von 1843 ff., die Dialektik auch in der Neubearbeitung von HALPERN [1903], die Enzyklopädie nach einem ebenfalls im Besitz der Universitätsbibliothek in Bonn befindlichen Heft darüber, das ich soeben in den Studien und Kritiken [1905, Heft 2] besprochen habe).

Aber wichtiger als all dies ist doch nun eben die Beurteilung der SCHLEIERMACHERschen Glaubenslehre, für die ihr richtiges Verständnis nur die unentbehrliche Vorbedingung bildet. Und zwar muß diese Kritik zunächst eine immanente sein, d. h. untersuchen, was zu des Autors Voraussetzungen paßt und was nicht. Wollten wir dabei aber auch dann, wenn sich diese Voraussetzungen nicht bewähren sollten, stehen bleiben, so würde das eine ungenügende und ungerechte Kritik sein; denn manches, was von SCHLEIERMACHERS unrichtigen Voraussetzungen aus unhaltbar ist, könnte von andern, richtigeren aus durchaus zutreffen. Welche dies sind, kann nun freilich hier nur selten untersucht werden; viele Fragen müssen daher offenbleiben; aber eine ganze Reihe sind doch von solchen besondern Prämissen überhaupt unabhängig und daher von den verschiedensten Theologen in demselben Sinne, wie von SCHLEIERMACHER, beantwortet worden. Und das ist natürlich für die Bedeutung seiner Glaubenslehre besonders wichtig; denn was sich in der Vergangenheit bewährt hat, das wird auch für die Zukunft gelten. Immerhin ist es uns natürlich vor allem um diese zu tun; ich beschränke mich also unter den ältern Dogmatikern auf K. J. NITZSCH (System der christlichen Lehre 1829. ^{5}1844), TWESTEN (Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche 1826. 37), ROTHE (Theologische Ethik 1845—48. ^{2}1867—71, Dogmatik 1870), SCHWEIZER (Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen 1863—72. ^{2}1877), MARTENSEN (Dogmatik 1849), J. A. DORNER (System der christlichen Glaubenslehre

1879 f. ²1886), HOFMANN (Der Schriftbeweis 1852—56. ²1857—60), SCHENKEL (Christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens 1858 f.) und berücksichtige vor allem (wiederum nach ihrem Geburtsjahr chronologisch geordnet) BIEDERMANN (Christliche Dogmatik 1869. ²1884 f.), A. RITSCHL (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1870—74. ³1889 f., Unterricht in der christlichen Religion 1875. ⁴1895), FRANK (System der christlichen Gewißheit 1870—73, System der christlichen Wahrheit 1878 f.), R. A. LIPSIUS (Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik 1876. ³1893), FR. NITZSCH (Lehrbuch der christlichen Dogmatik 1892. ²1896), sowie endlich von jetzt noch lebenden VON ÖTTINGEN (Lutherische Dogmatik 1897—1902), KÄHLER (Die Wissenschaft der christlichen Lehre 1883), W. SCHMIDT (Christliche Dogmatik 1895—98), PFLEIDERER (Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre 1880, Religionsphilosophie 1878. ³1896), KAFTAN (Dogmatik 1897), REISCHLE (Leitsätze für eine akademische Vorlesung über die christliche Glaubenslehre 1899. ²1902) — sämtlich nach der letzten hier angegebenen Auflage.

Im Gang der Untersuchung schließe ich mich natürlich, kleine Abweichungen, namentlich in der Einleitung, abgerechnet, an SCHLEIERMACHER an, und gehe über diejenigen Abschnitte, die ohne Einfluß geblieben sind und bleiben müssen, möglichst schnell hinweg; ganz auslassen kann ich sie deshalb nicht, weil sonst der Zusammenhang unter den übrigen verloren ginge. Kommt auf diese Weise zugleich ein Auszug aus der Glaubenslehre zustande, so wird grade er ihrem Verständnis am besten dienen und so auch zur rechten Erkenntnis ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft führen.

Aus demselben Grunde habe ich endlich am Schluß ein Verzeichnis von nicht ohne weitres als solcher erkennbaren Druckfehlern in SCHLEIERMACHERS Glaubenslehre beigefügt, wie sie auch in den sämtlichen Neudrucken immer wiederkehren. Einige wenige sind zwar in dem der Bib-

liothek theologischer Klassiker Bd. 13—16 (1889) korrigiert (aber zumTeil falsch), etliche mehr in dem der Bibliothek der Gesamtlitteratur des In- und Auslandes No. 1027—1038 (o. J.), ebenso wie (sofern die Paragraphen in Frage kommen) in dem Abdruck derselben von RADE. Aber auch er hat weder alle Fehler verbessert, die die Vergleichung der ersten Auflage als solche erkennen läßt, noch die SCHLEIERMACHER selbst in seinen Anmerkungen und deren Herausgeber als solche bezeichnen. Ich habe also zunächst alle diese nochmals aufgeführt; einige andre sind in meiner Ausgabe der Glaubenslehre, die früher F. A. FIENEMANN (?) gehört hat, korrigiert; eine weitre Änderung schlug KAFTAN im Wintersemester 1891/92 seinen Seminarmitgliedern vor; die allermeisten habe ich selbst bei immer wiederholter Lektüre als notwendig erkannt. Gewiß ist es andern ähnlich gegangen; wollen sie ihre Beobachtungen nicht für sich veröffentlichen, so darf ich vielleicht bitten, sie zur Zusammenstellung mir mitzuteilen. Sie werden dann bei einer nochmaligen Neuherausgabe von SCHLEIERMACHERS christlichem Glauben hoffentlich berücksichtigt werden und so die erste Vorbedingung zu einem richtigen Verständnis und fruchtbringenden Studium des Werkes schaffen, nämlich einen fehlerfreien Text.

Bonn, am hundertsten Jahrestag
von SCHLEIERMACHERS erster akademischer Vorlesung,
22. Oktober 1904.

Carl Clemen.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

1. Der Gegenstand der Dogmatik 1
2. Die Aufgabe der Dogmatik 19
3. Die Einteilung der Dogmatik 31

I. Das fromme Selbstbewußtsein, wie es in der christlich frommen Gemütserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist 35

1. Die Schöpfung und Erhaltung 35
2. Die entsprechenden Eigenschaften Gottes 55
3. Die zugehörigen Beschaffenheiten der Welt 58

II. Das fromme Selbstbewußtsein, wie es durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmt wird 62

A. Das Bewußtsein der Sünde 62

1. Die Sünde 62
2. Das Übel 74
3. Die entsprechenden Eigenschaften Gottes 77

B. Das Bewußtsein der Gnade 79

1. Der Erlöser und die Erlösten 79
2. Die Kirche 106
3. Die entsprechenden Eigenschaften Gottes 125

Schluß 127

Verzeichnis von Druckfehlern in Schleiermachers Glaubenslehre 130

Einleitung.

1. Der Gegenstand der Dogmatik.

SCHLEIERMACHER beginnt nach einem lediglich vorbereitenden Paragraphen mit einer Erörterung des Gegenstands der Dogmatik. Freilich geschieht das erst in der zweiten Auflage; in der ersten, die übrigens die fünfunddreißig Paragraphen der Einleitung noch gar nicht weiter gliedert, gibt er zunächst eine Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik, die wir im folgenden Abschnitt kennen lernen werden. Und auch später geht er (unter der Überschrift: Zur Erklärung der Dogmatik) von dem Begriff der Theologie im allgemeinen aus, wendet sich aber dann sofort der Frage nach dem Gegenstand der Dogmatik zu. Noch richtiger wäre offenbar damit zu beginnen gewesen; denn bevor man die Aufgabe der Dogmatik (oder irgend einer andern Wissenschaft) bestimmen kann, muß man ihren Gegenstand kennen gelernt haben.

Und zwar hat das nun auch des nähern auf der breiten Basis, wie bei SCHLEIERMACHER, zu geschehen; mit andern Worten: man darf nicht vom Christentum allein, sondern muß von der Religion überhaupt ausgehen. Denn zum Christentum wird, wie zu andern Religionen übrigens auch, vielfach mancherlei gerechnet, das doch genau genommen nicht dazu gehört; wir müssen also in der Tat zunächst nach dem Wesen der Religion fragen. Wenn FRANK (Gewißheit I 26 ff.; Geschichte und Kritik der neuern Theologie 1894 88) darin eine Preisgabe des Wesentlichen des

Christentums sieht, so verwechselt er einen etwaigen Mißbrauch der Methode mit der Methode selbst. Eher könnte man also darauf hinweisen, daß in den Prolegomena zur Dogmatik doch auch vor SCHLEIERMACHER schon immer von der Religion im allgemeinen die Rede war. Aber wenngleich diese Erörterungen bei seinen unmittelbaren Vorgängern bereits mehr Raum einnahmen als früher, so sind sie doch erst bei SCHLEIERMACHER, so wie es sich gebührte, für alles weitre bestimmend geworden. Und mochte das auch bei den spätern wieder manchmal nicht durchweg der Fall sein: die Einführung dieser Untersuchungen als Grundlage der Dogmatik geht doch auf SCHLEIERMACHER zurück. Außerdem aber hat er auch im einzelnen vielfach wichtige neue Erkenntnisse gebracht oder wenigstens angebahnt.

Wir sahen bereits, daß die zweite Auflage den Begriff der Theologie voranstellt, für dessen Definition nun freilich einfach auf die „kurze Darstellung", und zwar, da die zweite Auflage derselben erst nach der zweiten der Glaubenslehre erschien, auf die noch selten gebrauchte erste verwiesen wird. Aber so richtig es nun auch ist, daß die christliche Theologie den Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln bildet, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist, die aber, ohne Beziehung darauf erworben und besessen, aufhören, theologische zu sein, und jede der Wissenschaft anheimfallen, der sie ihrem Inhalt nach angehören (§ 5 f.) — so wenig ergibt sich doch daraus unmittelbar, was SCHLEIERMACHER sowohl in der kurzen Darstellung (§ 1 Erklärung), als nun eben auch im christlichen Glauben (§ 21) daraus folgert, daß nämlich eine von allgemeinen Prinzipien aus aufgestellte Gotteslehre nichts mit der Theologie zu tun habe. SCHLEIERMACHER hat daher auch selbst, als er das letzte Mal über Enzyklopädie las, vielmehr erklärt: „es ist nicht widersprechend, daß eine ganz spekulative Disziplin ein Teil einer positiven Wissen-

schaft sein könne"; und schon vorher war der eigentliche Grund für seine Stellungnahme ein andrer, den wir später kennen lernen werden. Jetzt dagegen nehmen wir sofort die Frage auf, zu der diese Begriffsbestimmung der Theologie ja nur überleiten sollte: die Frage nach dem Wesen der Religion.

„Da die Dogmatik eine theologische Disziplin ist", so heißt es in § 2, „und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehungen hat, so kann auch nur erklärt werden, was sie ist, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständigt hat." Und zwar geschieht das nun durch Lehnsätze aus der Ethik (als der spekulativen Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit oder — wie es in der kurzen Darstellung § 29 und 35 heißt — der Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte), der Religionsphilosophie (als der kritischen Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften) und endlich der Apologetik (als der Untersuchung des eigentümlichen Wesens des Christentums und des Protestantismus). Diese eigentümliche Terminologie auf ihre Berechtigung zu prüfen, würde hier zu weit führen; sehen wir von ihr ab, so wird in der Tat in dieser Weise vorzugehen sein. Aber leider hat SCHLEIERMACHER nun das Verständnis des Wesens der Religion nicht von der breiten Basis aus zu gewinnen versucht — bei der Mangelhaftigkeit der damaligen religionsgeschichtlichen Kenntnisse auch nicht zu gewinnen versuchen können —, wie es nötig gewesen wäre. Ja in den Reden sagt er geradezu (Werke I, 1 418): „Noch einmal warne ich euch, den Geist der Religionen nicht etwa nur so im allgemeinen abziehen zu wollen aus dem, was allen, die eine bestimmte Religion bekennen, gemeinschaftlich ist: ihr verirrt euch in tausend vergeblichen Nachforschungen auf diesem Wege und kommt am Ende immer anstatt zum Geiste der Religion auf ein bestimmtes Quantum von Stoff." Aber so gewiß das nicht genügt, so gewiß muß es doch nebenher gehen (vgl. auch kurze Darstellung § 65. 252. 254 ff.): und das fehlt eben bei

SCHLEIERMACHER. Gleichwohl bringt er auch hier eine außerordentlich wichtige Erkenntnis zum Ausdruck, die zwar — so sagt er selbst in der ersten Auflage (§ 8 2) — schon oft vorgetragen worden, aber doch noch nicht zur Anerkennung gekommen war.

„Die Frömmigkeit", so geht es nämlich weiter (§ 3), „ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls." Darin liegt noch nicht, „es gebe kein Viertes zu Wissen, Tun und Gefühl"; wohl aber ist das SCHLEIERMACHERS Meinung. „Das Leben", so sagt er im Anschluß an SCHELLING, „ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts. Beide Formen des Bewußtseins (d. h. Wissen und Gefühl) konstituieren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Tun das Aussichheraustreten ist". Auch die Einheit von beiden oder dreien ist nicht ein Drittes oder Viertes neben ihnen: damit hat SCHLEIERMACHER im voraus die Theorie SCHENKELS (I 135 ff.) u. a. vom Gewissen als dem besondern Organ oder wenigstens der besondern Funktion des Geistes für die Religion widerlegt. Denn „SCHENKEL hat die Seite der natürlichen Vermittlung der jeweiligen Beschaffenheit des tatsächlichen Gewissens durch die sämtlichen Faktoren des natürlichen Geisteslebens einfach übersprungen, indem er die Aussagen desselben unmittelbar als objektives Gottesbewußtsein geltend macht" (BIEDERMANN I 207).

Aber auch SCHLEIERMACHERS Satz ist in dieser Form nicht haltbar. Zwar das hat er (schon in den Reden 174 ff.) gegenüber dem Intellektualismus und Moralismus, die ja auch heute noch keineswegs ausgestorben sind, ein für allemal bewiesen und haben zahlreiche spätre nur weiter ausgeführt, daß die Frömmigkeit weder ein Wissen noch ein Tun sei. Aber daraus folgt noch nicht, daß sie auch nur, „rein für sich betrachtet" lediglich eine Bestimmtheit des Gefühls wäre. Vielmehr ist mit jedem Gefühl immer eine wenn auch noch so unbestimmte Vorstellung verbunden, wie mit jeder Vorstellung ein wenn auch noch so schwaches

Gefühl. Gefühle ohne Anschauung sind ebenso blind, wie Anschauungen ohne Gefühl leer sind. Es genügt also auch noch nicht, wenn SCHLEIERMACHER (wiederum schon in den Reden 247 ff.) und nach ihm TWESTEN (I 2 ff.) und C. J. NITZSCH (21 ff.) aus dem Gefühl Vorstellungen und Handlungen hervor- oder umgekehrt F. NITZSCH (109 f.) dem Gefühl Vorstellungen und Wollungen vorangehen läßt. Sondern mit dem Gefühl selbst ist, wie SCHLEIERMACHER in der ersten Auflage der Reden (freilich in besonderm Sinne) noch annahm und auch später, wo er anders urteilte, gelegentlich zugab, eine Anschauung verbunden: „jeder wirkliche Moment des Lebens ist seinem Gesamtgehalte nach ein zusammengesetzter" (§ 3 3, vorletzter Satz, vgl. Dialektik, Beilage C, Werke III, 4, 2 429 und überhaupt O. RITSCHL, SCHLEIERMACHERS Theorie von der Frömmigkeit, Theol. Studien für WEISZ 1897 134 ff.). Und doch hat SCHLEIERMACHER (auch gegenüber zahlreichen spätern) recht mit der Behauptung, daß die Frömmigkeit nicht ein Zustand sei, in dem Wissen, Fühlen und Tun einfach verbunden sind. Nicht nur deshalb, weil sich so ebensogut ein jeder andre ganz klare und lebendige Moment beschreiben ließe — das ist, wenn man nicht sofort Gefühl in dem besondern SCHLEIERMACHERschen Sinne faßt, von dem wir gleich hören werden, in der Tat der Fall, ebendeshalb aber auch kein Schade — sondern vor allem, weil sich wirklich mit religiösen Vorstellungen leichter und unmittelbarer Gefühle verbinden als mit andern. Man hat die entsprechenden Urteile deshalb neuerdings auch Werturteile genannt: kein glücklicher Gebrauch dieses Ausdrucks, namentlich nicht, wenn man sie, wie RITSCHL (III 195), genauer als selbständige von den (in Wahrheit allein existierenden) begleitenden Urteilen unterscheidet, aber doch ein richtiger Gedanke, den freilich schon SCHLEIERMACHER zur Anerkennung gebracht hatte. Wird dagegen in derselben Schule der Glaube manchmal als Funktion des Willens bezeichnet, so ist das eine ebensolche (und ebenso aus dem Gegensatz verständliche) Übertreibung, wie wenn

SCHLEIERMACHER die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Gefühls ansieht. Sagt er doch selbst in den Reden (183): „Darum da es so sehr weit um sich gegriffen hat, daß man in den heiligen Schriften vornämlich Metaphysik und Moral sucht und nach der Ausbeute, die sie hiezu geben, ihren Wert schätzt, so schien es Zeit, die Sache einmal bei dem andern Ende zu ergreifen, und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchem sich unser Glaube gegen eure Moral und Metaphysik und unsre Frömmigkeit gegen das, was ihr Sittlichkeit zu nennen pflegt, befindet." Zugleich aber liegt diese einseitige Betonung des Gefühls, wie schon angedeutet wurde und vielfach nicht genügend beachtet wird, an dem Objekt, auf das es sich nach SCHLEIERMACHER bezieht.

Bereits in der Definition der Frömmigkeit, von der wir ausgingen, wurde das Gefühl näher als unmittelbares Selbstbewußtsein bezeichnet und deutlicher noch wird es im nächsten Paragraphen durch den sprachwidrigen Ausdruck (für den sich SCHLEIERMACHER aber noch besonders bei seinem Gegner DELBRÜCK [Christentum III 50] bedankt) „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" beschrieben. Während wir uns nämlich der Welt gegenüber sowohl abhängig als frei fühlen, gilt ihrer Einheit gegenüber, die SCHLEIERMACHER mit Gott gleichsetzt, nur das erstere. Die Frömmigkeit kann also in der Tat (vgl. auch Dialektik § 215) zunächst nur in einem Gefühl oder, wie SCHLEIERMACHER früher im Anschluß an SPINOZA, KANT und GOETHE sagt, einer Anschauung bestehen; aber wie erklärt sich jener Gottesbegriff selbst? Um seiner Bedeutung für alles Folgende willen müssen wir darauf schon hier eingehen, auch wenn sich die Bestimmung der Religion, um die es sich zunächst handelt, dann auch ohne dies leicht als ungenügend wird erweisen lassen.

Wie DILTHEY (Leben Schleiermachers I, 1870 78ff.) dargelegt hat, war SCHLEIERMACHER durch KANT von der Unmöglichkeit einer rationalen Theologie überzeugt worden und hatte zugleich schon gegen Ende seiner Studienzeit

erkannt, daß auch auf die Idee des höchsten Gutes der Glaube an Gott und Unsterblichkeit nicht zu gründen wäre. Dann lernte er durch JAKOBIS Darstellung SPINOZA kennen und übernahm von ihm den Gedanken eines Unendlichen, innerhalb dessen von Ewigkeit her alles Endliche ist. Weiterhin trat der Einfluß FICHTES hinzu, der, früher ebenfalls SPINOZA zugetan, seit dem Bekanntwerden mit KANT den bei diesem bleibenden Dualismus der reinen und praktischen Vernunft zu überwinden suchte. Und da nun auch PLATO immer stärker einwirkte, vor allem aber seine religiöse Erziehung und Gewöhnung hinzukam, entstand bei SCHLEIERMACHER jene Konzeption des Unendlichen, die wir in den Reden finden. „Dieses suchen und finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion — Sinn und Geschmack für das Unendliche“ (185. 188).

Näher wird das erst in der Dialektik begründet, wo es zunächst in § 214 heißt: „Wir bedürfen ebensogut eines transzendentalen Grundes für unsre Gewißheit im Wollen, als für die im Wissen, und beide können nicht verschieden sein.“ Und darin hat SCHLEIERMACHER unzweifelhaft wieder durchaus recht; in dieser Beziehung ist ja überhaupt die spätre Spekulation über KANT (weiter noch als dessen eigne Kritik der Urteilskraft) hinausgegangen. Aber wenn er jenen transzendentalen Grund für unsre Gewißheit im Wollen und Wissen in der Einheit beider findet, so ist das doch eben in Wahrheit keine Einheit. „Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen“, so sagt SCHLEIERMACHER selbst (§ 216), „sind nur Schemata; wir wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich.“ „Gott ist auch nicht ohne die Welt zu denken; sowie man ihn gleichsam vor der Welt denkt, merkt man, daß man nicht mehr dieselbe Idee hat, sondern ein leeres Phantasma“ (§ 219 2, vgl. HALPERN 214 ff.).

Dann aber kann man von diesem Gott auch nicht nur nicht adäquat reden (§ 217, chr. Glaube § 5 Zusatz), sondern nicht einmal sich schlechthin abhängig fühlen — geschweige denn, daß die Religion überhaupt so zu definieren wäre. „So gewiß die Einheitsidee sich untauglich erweist, den Zweck, die Selbständigkeit und die Vielheit der Weltdinge, die Differenz von Geist und Stoff nach der materialen Seite zu erklären, so gewiß ist auch die Erklärung des religiösen Gefühls als absoluter Abhängigkeit falsch“ (BENDER, Jahrb. für deutsche Theologie 1871 145). Und darum handelte es sich ja an dieser Stelle zunächst.

Mag man nämlich das Abhängigkeitsgefühl immerhin mit SCHWEIZER (I 101 ff.) als steigerungsfähig bezeichnen und dabei an die sittliche, sowie kindliche Abhängigkeit von Gott mitdenken: die Definition bleibt doch immer einseitig. SCHLEIERMACHER bezeichnet Gott einmal (§ 44) als das Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins; KAFTAN (10) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß es ebensosehr oder noch wesentlicher zur Frömmigkeit gehört, in Gott das Wohin des Lebens zu suchen. Und das kann nun nicht bloß als selbstverständlich vorausgesetzt, sondern muß ausdrücklich ausgesprochen werden. So definiert z. B. BIEDERMANN (I 201) die Religion als die Erhebung des menschlichen Ich aus einer negativ empfundenen Schranke seines Lebens (die SCHLEIERMACHER in der ersten Auflage, § 73 Zusatz, direkt geleugnet hatte) zu einer Befreiung von ihr durch die wesentlich über sie hinausreichende Gottheit, indem er zugleich bemerkt, jedes dieser Momente sei noch rein formal allgemein zu verstehen und daher jeder inhaltlichen Bestimmtheit, von der oberflächlichsten, sinnlichsten an bis hinauf zur tiefsten, geistigen, fähig. SCHLEIERMACHERS Definition dagegen wird sich gleich auch aus den Lehnsätzen aus der Religionsphilosophie als unhaltbar erweisen, die überhaupt manches Richtige enthalten und daher etwas ausführlicher, als das Vorangehende, zu behandeln sind.

Doch vorher noch ein Wort über § 6, dessen Zweck

allerdings, soweit er sich nicht nach dem Bisherigen von selbst versteht, nur in der ersten Auflage — er führt dort die Nummer 12 — deutlich ausgesprochen wird. SCHLEIERMACHER will, wie wir auch später bestätigt finden werden, den gemeinschaftlichen Charakter des Christentums besonders betonen, und deshalb weist er schon hier, wie auch in den Reden (318 ff.) darauf hin, daß das fromme Selbstbewußtsein zur Kirche führe. Freilich die nähere Ausführung (die doch auch in der Vorlesung über Enzyklopädie [zu § 3] wiederkehrt) ist ungenügend; aber die ganze Hervorhebung dieser Seite der Frömmigkeit, die dann besonders RITSCHL erneuert hat, war doch unter allen Umständen und auch nach KANT ein wesentlicher Fortschritt und ein großes Verdienst.

In der ersten Auflage war weiterhin (§ 13) von Unterschieden unter den Religionen nicht nur nach der Beschaffenheit, sondern auch der Stärke der Erregung die Rede. Offenbar entsprach letzteres mehr dem Religionsbegriffe SCHLEIERMACHERS; gleichwohl unterscheidet er später nur Entwicklungsstufen und Arten der Religion, die wir uns zunächst durch folgendes Schema veranschaulichen können:

	Götzendienst	Vielgötterei	Monotheismus
ästhetische Frömmigkeit		hellenische Vielgötterei	Islam
teleologische Frömmigkeit			Judentum Christentum

Es läßt sich im allgemeinen auch tatsächlich so teilen; fragen wir aber, wie sich diese Unterscheidung mit jener Definition der Religion verträgt, so entstehen allerdings sofort Schwierigkeiten, denen auch SCHLEIERMACHER selbst Ausdruck gibt. Werden nämlich auf der einen Seite (§ 8) verschiedene Entwicklungsstufen angenommen, so widerspricht dem, daß doch die Frömmigkeit zunächst nur ein Gefühl ohne Vorstellung sein sollte. SCHLEIERMACHER sucht zwar (wenig glücklich) zu zeigen, daß jene drei Stufen den verschiednen Zuständen des Selbstbewußtseins

entsprechen, die er deshalb auch vorher schon (§ 51), (wohl im Anschluß an KANT [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, herausgegeben von KEHRBACH 25 ff.]) angenommen hatte: der Götzendienst dem tierartig verworrenen, die Vielgötterei dem sinnlichen und erst der Monotheismus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein; aber auch wenn ihm das besser gelungen wäre, bliebe es doch dabei, daß damit jene Definition der Frömmigkeit entweder überhaupt als ungenügend oder wenigstens nur für die letzte Stufe zutreffend erwiesen wäre. So versuchte SCHLEIERMACHER auch in der ersten Auflage (§ 94) noch nachzuweisen, daß selbst auf den untergeordneten Stufen der Frömmigkeit von den Besonnenen immer die Einheit hinter der Vielheit anerkannt worden sei; später hat er das selbst aufgegeben. Und vollends verfehlt ist endlich der Versuch, unter den drei monotheistischen Religionen das Judentum mit dem Götzendienst, den Islam mit der Vielgötterei und erst das Christentum mit dem Monotheismus zusammenzustellen, den SCHLEIERMACHER daher auch alsbald durch die andre Unterscheidung von Arten ergänzt.

Vorher aber weist er noch mit Recht darauf hin, daß das Christentum nicht als die wahre Religion den andern als den falschen gegenübergestellt werden darf. Ist das neuerdings wieder geschehen, so soll es doch, z. B. nach KAFTAN (16), wenigstens nicht in Gegensatz zu dem andern Satz treten, daß allen Religionen, wenngleich in sehr verschiednem Maße, Wahrheitsmomente innewohnen. Daß SCHLEIERMACHER endlich auch den Pantheismus, wenn er nur Gott und Welt wenigstens der Funktion nach scheide, mit der Frömmigkeit verträglich findet, ist bei seinem (selbst nicht pantheistischen) Religionsbegriff verständlich; in Wahrheit beweist es nur wieder dessen Unhaltbarkeit. Und ebenso das, was er nun über die verschiednen Arten der Religion ausführt.

Wenn nämlich auf der andern Seite (§ 9), je nachdem das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen oder das Sittliche dem Natürlichen untergeordnet

wird, eine teleologische und ästhetische Frömmigkeit unterschieden wird, so ist das erstere bei dem von SCHLEIERMACHER vorausgesetzten Charakter der Frömmigkeit schwer begreiflich. Er nimmt daher, wie schon § 53 f., aber in Widerspruch mit § 32 („es gibt Augenblicke, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt") an, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, um einen Moment zu erfüllen, sich erst mit einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins vereinigen muß (vgl. auch § 62). Nun ist sich der Mensch in dieser bald mehr als leidend, bald mehr als tätig bewußt; die leidenden Zustände können aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl insofern erregen, als sie auf die Selbsttätigkeit, die tätigen, sofern sie auf die leidende Seite des Subjekts „bezogen" werden. Man versteht nicht recht, warum SCHLEIERMACHER nur an diese besondern Fälle denkt — eher, weshalb er diese Unterscheidung einer teleologischen und ästhetischen Frömmigkeit nur an der „hellenischen Vielgötterei" und jenen drei monotheistischen Religionen durchführt. Und in der Tat gehört da die hellenische Vielgötterei auf die letztere Seite, während man beim Islam trotz seines Fatalismus sehr zweifelhaft sein wird; die Grenzen sind eben auch hier fließend. Das Christentum dagegen gehört gewiß mehr auf die teleologische Seite, auch wenn der Begriff des Reiches Gottes, den SCHLEIERMACHER wohl im Anschluß an KANT und dann wieder im Anschluß zugleich an ihn besonders RITSCHL (II 28 ff.) in den Vordergrund stellt, ursprünglich zunächst eine Gabe, keine Aufgabe bezeichnet. Aber wie unterscheidet sich das Christentum nun innerlich vom Judentum?

Um das nachzuweisen, schlägt SCHLEIERMACHER einen von dem Bisherigen durchaus verschiednen Weg ein: er erkennt, wie schon in den Reden (402), an, daß jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit, wie einen eignen Anfang, so eine innere Besonderheit habe (§ 10). Er bestreitet also, daß z. B. christliche Frömmigkeit irgend-

wo gleichsam von selbst entstehen könnte, ganz außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhangs mit dem von Christo ausgegangnen Impuls, und bekämpft die natürliche Religion in dem Sinne, wie sie damals gepredigt wurde (vgl. auch § 6 Zusatz und Reden 391 f. 395. 412 ff.). In beidem sekundiert ihm neuerdings besonders RITSCHL; aber auch LIPSIUS (86 f.) betont, daß der Glaube immer nur auf geschichtlichem Wege zu stande kommt, indem er gleichzeitig im Anschluß an BIEDERMANN (I 314 ff.) von der geschichtlichen Grundtatsache doch das religiöse Grundverhältnis, das Prinzip unterscheidet. Allerdings, so heben beide hervor (LIPSIUS allerdings nur in der zweiten Auflage), wird beides leicht miteinander identifiziert; aber im Grunde ist es doch zu unterscheiden. SCHLEIERMACHER hat das schon in den Reden (419) prinzipiell getan; aber führt er es nun auch in der Untersuchung des Christentums, die die Lehnsätze aus der Apologetik bringen, tatsächlich durch?

Ehe wir darauf eingehen, ist erst noch sein Offenbarungsbegriff zu erörtern, der ebenfalls in verschiedner Richtung bedeutsam geworden ist. Zunächst weist SCHLEIERMACHER nämlich den Begriff der natürlichen Offenbarung, der damals noch eine Rolle spielte, ab: er ist seitdem so gut wie verschwunden. Wohl aber gebraucht man den Ausdruck vielfach, wenn nicht geradezu als Korrelat zu Religion, so doch in einem weitern Sinne, als SCHLEIERMACHER. Er lehnt das ebenfalls ab, weil er fürchtet, dann ließen sich die göttlichen Mitteilungen und Kundmachungen nicht mehr von den Zuständen der heroischen oder dichterischen Begeisterung trennen, mit denen sie sich nahe berührten; und in der Tat wurde ja damals von HAMANN, HERDER, JAKOBI, FRIES, SCHELLING der Ausdruck in diesem allgemeinen Sinne gebraucht. Freilich wäre es deshalb noch nicht nötig gewesen, ihn auf „die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Tatsache“ zu beziehen; aber deren Charakter hat nun doch SCHLEIERMACHER in einer Weise bestimmt,

die vorbildlich heißen kann, auch wenn sie erst von der RITSCHLschen Schule wieder gebührend in den Vordergrund gestellt worden ist. SCHLEIERMACHER beschreibt nämlich jene Tatsache in erster Linie nicht als eine Lehre (ohne dies auszuschließen), sondern als ein denkendes Wesen, das ursprünglich auf uns einwirkt als eigentümliche Existenz durch seinen Totaleindruck. Darin liegt zugleich, und ausdrücklich hebt das besonders DORNER (I 572 ff.) hervor, daß eine Offenbarung unvollkommen sein kann, wie sie denn überhaupt Gott nicht, wie er an sich, sondern nur, wie er für uns ist, zeigt. Ebenso versteht sich von selbst, daß jeder nur die seiner Religion zugrunde liegende Tatsache als Offenbarung wird gelten lassen — ohne doch anderwärts nur Irrtum zu finden. So ist also hier der ganze Begriff ein andrer geworden.

Wenden wir uns nun der Definition des Christentums selbst zu, so lautet sie bekanntlich: „das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung“ (§ 11). Diese Hervorhebung der Erlösung war, wie STEPHAN (90 ff.) nachgewiesen hat, Ende des 18. Jahrhunderts auch sonst üblich; SCHLEIERMACHER vertritt sie schon in dem Entwurf der christlichen Sittenlehre vom Jahre 1809 (Werke I, 12, Beilage A 8). Er versteht darunter aber nun ganz im allgemeinen einen Übergang aus einem schlechten Zustande in einen bessern und zwar genauer — hier schlägt eben wieder sein allgemeiner Religionsbegriff durch — von einer nicht vorhandnen Leichtigkeit, das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten, zu einer solchen. Ob das wirklich genügt, kann erst später untersucht werden; hier frägt es sich zunächst nur, ob diese Erlösung bei SCHLEIERMACHER als allgemein und vollständig durch Jesum von Nazaret vollbracht gilt. Er sagt darüber noch genauer in § 14: „es gibt keine

andre Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser" — indem er freilich unter Glauben wieder nur die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christus als Ursache versteht. Aber auch dies kann er von seinen Voraussetzungen aus nur insofern behaupten, als jeder, der die Erlösung erlebe, von Christus gehört (§ 11 3) oder von dem durch ihn bewirkten, „von dem durch ihn mitgeteilten gemeinsamen Geiste und von der ganzen Gemeinschaft der Christen", einen Eindruck bekommen haben müsse und dieser Eindruck allerdings durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens unterstützt würde und ebenderselbe sei, den die Zeitgenossen unmittelbar von ihm empfingen (§ 14 1, vgl. auch 29 3. 128 2. 157 1, sowie Anmerkungen 19). Ja in den Reden (431 ff.) hatte er, obwohl er Christus in besonderm Sinn als Mittler bezeichnete, als denjenigen nämlich, der die große Idee darzustellen gekommen war, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, doch im Gegensatz zu § 11 3 der Glaubenslehre den Satz geschrieben: „wer von demselben Hauptpunkt mit seiner Religion ausgeht, ist ein Christ ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgend einem andern ableiten". Dann frägt es sich freilich, ob SCHLEIERMACHER überhaupt noch vom Glauben an Jesus reden, allgemeiner ausgedrückt: ob er Termini gebrauchen durfte, die ursprünglich und gewöhnlich einen andern Sinn haben. Gewiß sollte man ihm deshalb nicht Falschmünzerei vorwerfen; denn er selbst ist natürlich überzeugt gewesen (ebenso wie die meisten andern, die vor und nach ihm denselben Vorwurf über sich ergehen lassen mußten), daß der von ihm vorausgesetzte Sinn der richtige sei. Ebensowenig aber möchte ich es als lobenswerte Pietät bezeichnen, wenn einer meint, diese Ausdrücke nicht aufgeben zu dürfen, „wenn sie ihm auch etwas andres bedeuten, als sonst vielen in alter und neuer Zeit, ja wenn sie ihm etwas bedeuten, was unerhört wäre,

was noch niemand darin gefunden" (KATTENBUSCH 27). Viele kennen diese Ausdrücke doch heutzutage überhaupt nicht mehr; sind sie aber noch üblich, so werden sie eben vielfach (ob nun mit Recht oder Unrecht) fast allgemein in einem ganz bestimmten Sinne gebraucht, und es dient nicht der Verständigung, wenn sie ein einzelner oder einzelne (vielleicht mit Recht) anders verwenden. Doch wie man sich auch in dieser Frage, die hier ein für allemal aufgeworfen werden sollte, entscheiden mag: jedenfalls gehört für SCHLEIERMACHER die Person Jesu eigentlich nicht zum Wesen des Christentums. Sollen doch auch nach seiner ausdrücklichen Aussage (die wohl im Gegensatz zu A. HAHNS bekanntem Votum getan wurde) diejenigen, die Christus erst später mit der erlösenden Kraft ausgestattet werden lassen, solange diese nur etwas von der bloßen Mitteilung der Lehre und der Lebensordnung Verschiednes ist, nicht von der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden, zumal wenn sie selbst sich mit ihr und durch sie in der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins erhalten wollen (§ 11 4); und hatte doch schließlich auch er selbst früher nicht anders über Christus geurteilt; verband er aber dann dauernd die Erlösung mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu, so war das von seinen Voraussetzungen aus eine Verwechslung des religiösen Grundverhältnisses mit der geschichtlichen Grundtatsache. BIEDERMANN (II 581 f.) und LIPSIUS (132 f) haben daher nur konsequent gehandelt, wenn sie bei gleichen Anschauungen beides auch im Christentum unterschieden.

Auch SCHLEIERMACHER selbst ist sich treugeblieben in der näheren Erörterung der Offenbarung in Christo, die in der ersten Auflage als § 20 auf die jetzt im Zusatz zu § 10 erscheinende und oben besprochne Definition der Offenbarung überhaupt folgte, in der zweiten dagegen an dieser Stelle (§ 13) einigermaßen überrascht. Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte wird hier als weder schlechthin übernatürlich noch schlechthin übervernünftig bezeichnet; denn was das erste betrifft, so muß doch

1. „so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das Göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen".

2. „Wenngleich aber in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit hierzu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen dieses Göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher also ewiger Akt sein muß: so muß doch auch das zeitliche Hervortreten dieses Aktes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete, und durch alles Frühere vorbereitete Tat derselben, somit als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden." Und dasselbe gilt dann von der nichtschlechthinigen Unvernünftigkeit der Offenbarung in Christo; vollends abgesehen von ihr, sei es nun in einzelnen Tatsachen oder Lehren etwas Übernatürliches oder Übervernünftiges anzunehmen, liegt gar kein Grund vor. Doch spricht SCHLEIERMACHER davon im einzelnen erst später und soll daher auch erst dort genauer darauf eingegangen werden; zunächst hat er mit jener Bestimmung der Offenbarung den Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus überwunden; die spätern, wie z. B. BIEDERMANN (I 265 ff.) und LIPSIUS (107 f.) bezeichnen daher die Offenbarung als natürlich und übernatürlich zugleich.

Noch ein Paragraph steht in dem bisher besprochenen Abschnitt, den man hier überhaupt nicht erwarten sollte (in der ersten Auflage schloß er wenigstens die Erörterung), der aber doch wegen einzelner richtiger Bemerkungen noch kurz erwähnt werden mag. SCHLEIERMACHER schreibt in § 12: „Das Christentum steht zwar in einem besondern geschichtlichen Zusammenhange mit dem Judentum; was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Judentum und Heidentum gleich." Das ist ja gewiß im allgemeinen dieselbe Unterschätzung des Judentums (SCHLEIERMACHER braucht das Wort noch für die jüdische Religion überhaupt), wie bei KANT und in der HEGELschen Schule; denn wenn das

Judentum sich auch nicht „durch natürliches Fortschreiten ohne Dazwischentreten eines neuen“ zum Christentum weiter entwickelt hätte, so bereitete es dieses doch ganz anders vor als das Heidentum. SCHLEIERMACHER will nur davon nichts wissen — in den Reden (421) sagte er sogar: ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen —, weil ihm jede Religion etwas Ursprüngliches zu sein schien. Aber sein Protest gegen eine christliche Umdeutung des Alten Testaments (vgl. auch kurze Darstellung § 115) ist doch auch heute noch berechtigt; ja was er über babylonische Einflüsse in ihm sagt, könnte in der Gegenwart geschrieben sein. Nur steht daneben wieder manches Schiefe und gehört vor allem das einzelne kaum in eine Glaubenslehre; es kann daher auch hier davon abgesehen werden.

Dagegen muß nach der obigen Definition der Apologetik hier noch die Begriffsbestimmung des Protestantismus und Katholizismus erwähnt werden, die SCHLEIERMACHER selbst freilich erst an einer spätern Stelle, in § 24 bringt. Daß er nicht auch von den morgenländischen Kirchen redet, rechtfertigt er im vorangehenden Paragraphen damit, daß sie seit ihrer Losreißung immer mehr erstarrt seien, sich aber doch leicht an die römische anschlössen. Ich will nicht untersuchen, ob das genügt; denn, wie SCHLEIERMACHER selbst sagt, ist es nicht dieses Orts, „die Gegensätze in ihrer Abstufung vollständig zu konstruieren“. Dagegen ist es sehr wichtig, wenn es auch über dem gleich nachher zu Erwähnenden gewöhnlich übersehen wird (in der ersten Auflage, wo dafür ein eigner Paragraph [27] reserviert wird, war das weniger leicht möglich), daß der Protestantismus nicht nur als Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen, sondern als eigentümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft bezeichnet wird. Das ist erst neuerdings, wenngleich zum Teil (so von DILTHEY, Archiv für Geschichte der Philosophie 1893 377. 510 ff., preußische Jahrbücher 1894, 75 54. 57 ff.) in übertriebner Weise, anerkannt worden, während man sich sonst

zumeist mit kritischen oder andern ungenügenden Definitionen begnügt hat. SCHLEIERMACHER dagegen will den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig — d. h. nach der Anmerkung zur ersten Auflage: bis andere eine genauere und zureichendere Formel aufstellen — so fassen, daß erstrer das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztre aber umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche. Daran schließt sich offenbar TWESTEN an, wenn er sagt (I 75 f.), die katholische Kirche halte sich mehr an den ersten, die protestantische mehr an den zweiten Teil jenes Ausspruchs des IRENÄUS: ubi ecclesia, ibi et spiritus dei et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia (vgl. auch GASS, Geschichte der protestantischen Theologie IV, 1867 553). Aber auch MÖHLER (Symbolik 1832 319) meint, die katholische Kirche betrachte die sichtbare Kirche als das prius, die unsichtbare als das posterius, die protestantische umgekehrt. Und in der Tat steht die Kirche dort im Mittelpunkt: das hat F. NITZSCH (237 ff.) im einzelnen durchgeführt, während die Definition des Protestantismus, die ja im Gegensatz dazu formuliert ist, weniger zutrifft. Ja RITSCHL (III 517 f.) hat überhaupt bestritten, daß darin der Gegensatz läge; auch für den evangelischen Christen sei das richtige Verhältnis zu Christus geschichtlich wie begrifflich bedingt durch die Gemeinschaft der Gläubigen. Aber das hat doch auch SCHLEIERMACHER nicht nur anderwärts, wie wir sahen (vgl. auch § 87), sondern grade hier (§ 24 4) betont; im Katholizismus dagegen ist die Kirche nicht nur rechtlich gegliedert, sondern vor allem Heilsanstalt (vgl. § 102 3 g. E.). Daß RITSCHL diesen Unterschied so gering anschlagen konnte, lag wohl zugleich an der Unklarheit über die Aufgabe der Dogmatik, wie sie gegenwärtig vielfach vorhanden ist — wie wir gleich sehen werden, allerdings unter dem Einflusse SCHLEIERMACHERS.

Könnte man endlich auch noch eine Bestimmung des Unterschieds zwischen lutherischer und reformierter Kirche

erwarten, wie sie die spätern versuchen, so ist derselbe nach SCHLEIERMACHER lediglich Sache der Schule (§ 24 Zusatz). Inwiefern er gleichwohl auch wieder zum Erstarken des Konfessionalismus beigetragen hat, wird sich ebenfalls im nächsten Abschnitt ergeben.

2. Die Aufgabe der Dogmatik.

Wir sahen schon oben, daß SCHLEIERMACHER in der ersten Auflage gleich mit einer Definition der dogmatischen Theologie beginnt. In der zweiten, wo die Anordnung eine andre ist, schiebt er außerdem in das erste Kapitel unter der Überschrift: vom Verhältnis der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit noch vier Paragraphen (15—18) ein, zu denen dort (in § 2) nur der Keim vorhanden war. Schon das deutet wohl darauf hin, daß diese Paragraphen nicht von grundlegender Bedeutung sind; wir werden daher auch schneller über sie hinweggehen können.

SCHLEIERMACHER greift noch einmal auf seine früher als einseitig erwiesene Definition der Frömmigkeit zurück und sucht in derselben ungenügenden Weise wie in § 6 die Entstehung von Glaubenssätzen zu erklären (§ 15 1). Immerhin ist es richtig, daß jeder christliche Glaubenssatz auch ein Teil der christlichen Verkündigung muß werden können (Absatz 2, vgl. auch § 19 1); auch RITSCHL (III 573) wollte „in die Dogmatik nichts aufnehmen, was nicht in der Predigt und in dem Verkehr der Christen untereinander verwertet werden kann". Und ebenso trifft es zu, „daß die ihrer Natur nach doch immer dichterische Bildersprache von dem entschiedensten Einfluß auf die dogmatische Sprache gewesen und deren Entwicklung immer vorangegangen ist, sowie daß die meisten dogmatischen Bestimmungen hervorgerufen worden sind durch den Widerspruch, den rednerische Ausdrücke hervorriefen" — während wir dagegen zu der weitern Behauptung, in den ersten Jahrhunderten habe nur in den gnostischen Schulen die Spekulation auch den Inhalt dogmatischer Sätze beeinflußt, ein großes Frage-

zeichen machen werden. In der Forderung, die Metaphysik aus der Dogmatik auszuscheiden, trifft dann wieder RITSCHL mit SCHLEIERMACHER zusammen, während dessen Behauptung, kein Satz der Philosophie käme ebenso in der christlichen Theologie vor, in HERRMANNS Unterscheidung einer doppelten Realität (Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit 1879 114) wiederkehrt (§ 16 Zusatz). Beides aber gilt nur, wenn man an eine gegen den Unterschied von Natur und Geist gleichgültige Metaphysik denkt; auf anderm Wege hat ja, wie wir sahen, SCHLEIERMACHER selbst eine höchste Einheit zu gewinnen für möglich gehalten.

Die beiden nächsten Paragraphen (17 f.) können wir zunächst wenigstens überhaupt beiseite lassen und kommen also sofort zu der bekannten Definition (§ 19): „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre." Was das zu bedeuten hat, wird wieder erst aus der kurzen Darstellung recht deutlich, auf die daher SCHLEIERMACHER auch hier verweist. Wir ersehen daraus (§ 94 ff. 195 ff.), daß er die Dogmatik mit der Statistik als der Darstellung des gesellschaftlichen Zustandes der Kirche in einem gegebenen Moment zur historischen Theologie rechnet, und verstehen danach auch, wie er in der Glaubenslehre (§ 19 Zusatz) die Schriftauslegung und Kirchengeschichte nicht als Hilfswissenschaften der Dogmatik gelten lassen will, als die sie sonst vielfach bezeichnet werden. Ebenso erklärt es sich ohne weiteres, daß die Bewährung der einzelnen Sätze teils durch Berufung auf evangelische Bekenntnisschriften und erst in Ermangelung deren (d. h. wenn sie die Schrift unrichtig verwenden oder sonst nicht schriftgemäß sind) auf die neutestamentlichen Schriften, teils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit andern schon anerkannten Lehrsätzen geschehen soll (§ 27), ja in der ersten Auflage (§ 30) fehlt sogar das teils—teils und erscheint daher die zuletzt erwähnte Methode, wie es SCHLEIERMACHERS Meinung

auch später ist (§ 27 1 g. E.), nur als Notbehelf. Auch das ist richtig — nicht zwar, daß das größere oder geringere Ansehen der Bekenntnisschriften keinen Unterschied mache; die Augustana war in dieser Beziehung mit reformierten Sonderbekenntnissen überhaupt nicht zusammenzustellen — wohl aber, daß sie alle nur, soweit sie übereinstimmen, bindend sein können, ja daß sie vieles einfach aus der katholischen Kirche aufgenommen haben (Absatz 2[1]), vgl. § 25 2. 37 2. 96 3. 154 2. 172, auch die Vorlesung über Enzyklopädie zu § 220). Endlich ist dasjenige, was SCHLEIERMACHER über einen „ins Große gehenden Schriftgebrauch" sagt, „wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nimmt, um so in dem Gedankengang der heiligen Schriftsteller dieselben Kombinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen" (§ 27 3 g. E.) — auch nach HOFMANNS „Schriftbeweis", der diese Aufgabe lösen wollte, fort und fort durchaus beherzigenswert. Aber SCHLEIERMACHER bleibt nun dabei nicht stehen, sondern stellt noch andre Anforderungen, die jene Definition der Dogmatik, der übrigens auch schon der Titel seines Werks: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" Ausdruck gab, beinahe wieder aufheben.

Zwar was er als das aus der Gesamtheit des dogmatischen Stoffs (außer den Elementen der christlichen

[1]) Der drittletzte Satz in diesem Abschnitt: „Denn jenes Verdammungsurteil kann manche Abweichung betroffen haben, die aus demselben Geist wie die Kirchenverbesserung selbst hervorgegangen war, und daß dieser sich noch nicht sogleich selbst wiedererkennen konnte", ist unverständlich und könnte daher als verdruckt oder verstümmelt angesehen werden. Es ist wohl aber doch nur eine flüchtige und daher unebne Umwandlung des Satzes der ersten Auflage (§ 30 1, I 147): Denn jenes Urteil kann manches betroffen haben, was aus demselben Geist wie die Kirchenverbesserung selbst, der sich nur nicht gleich überall wiedererkennen konnte, seinen Ursprung hatte.

Sittenlehre — § 26) auszuscheidende Ketzerische bezeichnet (§ 21 f.), ergibt sich ohne weitres aus der früher besprochnen Definition des Christentums als derjenigen Glaubensweise, in der alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung. Dann darf nämlich weder die menschliche Natur so bestimmt werden, daß sie nicht erlöst werden, noch der Erlöser so, daß er sie nicht erlösen kann. Genauer besteht in beiden Fällen wieder eine doppelte Möglichkeit und ergibt sich also die folgende sogenannte Ketzertafel:

1a) wenn die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur schlechthinig gesetzt wird, so daß dabei die Fähigkeit, erlösende Wirkungen aufzunehmen, in der Tat verschwindet, entsteht die manichäische;

b) wenn die Fähigkeit, Erlösung aufzunehmen, schlechthinig angenommen wird, so daß die Erlösungsbedürftigkeit wenigstens insofern gleich null wird, als sie nicht mehr das Bedürfnis eines einzelnen Erlösers ist, entsteht die pelagianische;

2a) wenn der Unterschied Christi von den Erlösungsbedürftigen so unumschränkt gesetzt wird, daß eine wesentliche Gleichheit damit unvereinbar ist, entsteht die doketische;

b) wenn die Gleichheit des Erlösers mit den zu Erlösenden so unbeschränkt gesetzt wird, daß ein eigentümlicher Vorzug desselben dabei nicht weiter bestehen kann, entsteht die nazoräische oder ebionitische Ketzerei.

SCHLEIERMACHER weiß selbst, daß diese Bezeichnungen geschichtlich zum Teil einen andern Sinn haben (§ 22 1 f.); aber deshalb kann man doch so unterscheiden. Auch auf die künstlichen Beziehungen, die er zwischen diesen einzelnen Ketzereien entdeckt (Absatz 3), wird man gern verzichten; die Hauptsache ist, daß SCHLEIERMACHER selbst diese Ketzertafel offenbar nicht genügt. So hatte er schon in § 19 3 bemerkt, unter der geltenden Lehre solle „keineswegs bloß das Symbolische verstanden werden, sondern alle Lehrsätze, welche ein dogmatischer Ausdruck sind

für das, was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche, wenn auch nur in einzelnen Gegenden derselben, als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gehört wird, ohne Zwiespalt und Trennung zu veranlassen"; ja in der kurzen Darstellung § 196 hieß es geradezu: „alles ist als geltend anzusehen, was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen". Dann aber stellt er in § 207 den kühnen Satz auf: „eine dogmatische Darstellung für die evangelische Kirche wird, ohnerachtet sie sich nur an das Geltende hält, doch an einzelnen Stellen auch Heterodoxes in Gang bringen müssen", und ebenso in § 25 der Glaubenslehre: „jeder evangelischen Dogmatik" (in der ersten Auflage hieß es sogar § 29: jeder, zumal protestantischen Dogmatik) „gebührt es, Eigentümliches zu enthalten, nur daß es in der einen mehr als in der andern, und bald in diesen, bald in jenen Lehrstücken stärker hervortritt". Aber der Beweis, den die Erläuterungen (und die Vorlesung über Enzyklopädie) dafür beibringen sollen, ist ganz ungenügend: denn neue Darstellungen der Glaubenslehre innerhalb derselben Kirche (und Zeit, hätte SCHLEIERMACHER noch hinzusetzen müssen) sollen doch nicht immer wieder nötig werden, sondern werden es nur tatsächlich. So hat zwar seine Glaubenslehre erst durch ihre Eigentümlichkeiten Bedeutung gewonnen; aber seiner Definition ist sie in der Tat untreu geworden.

Konsequenter war es also, wenn diese zur Erneuerung der konfessionellen Dogmatik führte, und auch sonst ward vielfach die Darstellung des Glaubens als Aufgabe unsrer Disziplin betrachtet. So sagt TWESTEN (I 35. 60. II, 1 XIV): „er (sic) ist unser, der christliche Glaube, den wir nicht deduzieren, sondern darstellen, über den wir uns wissenschaftlich verständigen wollen; die Dogmatik ist eine lebendige Reproduktion des Kirchenglaubens aus der Seele des Darstellenden". Besonders bekannt ist dann HOFMANNS Definition (I 10 f.) geworden: „die systematische Theologie ist Entfaltung des einfachen Tatbestands, welcher den

Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet, zur Darlegung des mannigfaltigen Reichtums seines Inhalts; ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft". Aber auch RITSCHL (I 1. II 13. III 24) gehört hierher; denn wenn er allerdings an Stelle des frommen Bewußtseins die Offenbarung in Christo setzt, so macht das in dieser Beziehung keinen Unterschied, sondern geschieht ausgesprochenermaßen nur, um die authentische Kenntnis der christlichen Religion zu gewinnen (II 13, Unterricht 1; vgl. auch SCHLEIERMACHER § 11 1). Am vollständigsten hat endlich LIPSIUS (1) SCHLEIERMACHERS Gedanken zum Ausdruck gebracht, wenn er die Dogmatik definiert als „die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus und für die Genossen dieses Glaubens, zum Zwecke gemeinsamer Verständigung über den Inhalt desselben" — dieser auch schon bei TWESTEN anklingende Ausdruck stammt aus SCHLEIERMACHERS Vorrede zur zweiten Auflage — „und über den diesem Inhalte angemessensten gedankenmäßigen Ausdruck". Und doch ist nun auch er, wie schon die frühern, tatsächlich über SCHLEIERMACHER hinausgegangen.

Zwar das bezeichnet in Wirklichkeit keine Abweichung, daß die Darstellung vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus geschehen soll. Denn das erklärt auch SCHLEIERMACHER für nötig, wenngleich nur aus dem von RITSCHL (III 2 f.), KÄHLER (8), F. NITZSCH (11), SCHMIDT (I 20), KAFTAN (89), VON ÖTTINGEN (I 413) wiederholten Grunde, daß andernfalls, was sich aufeinander beziehe, nicht zusammengestellt und unwillkürlich ein Widerspruch geltend gemacht werden würde (§ 19 1. 3, vgl. kurze Darstellung § 98 Erkl. 196 Erkl.). Ich halte das nicht für durchschlagend — und auch SCHLEIERMACHER selbst sagt in seinen Anmerkungen (21): „wenn einer sich ganz entäußert, kann man's auch brauchen" — aber schließlich kommt es darauf hier auch nicht weiter an; genug, daß SCHLEIERMACHER die Wahrheit des von ihm Dargestellten voraussetzt (vgl.

auch § 33 3). Es frägt sich nur, ob das genügt, ja ob es überhaupt angeht.

SCHLEIERMACHER ist diese Schwierigkeit selbst nicht entgangen. Er sagt am Schluß des ganzen gegenwärtig zur Diskussion stehenden Abschnitts (§ 28 3, vgl. [1] § 31 1): „Dieselbigen Glieder der christlichen Gemeinschaft, durch welche allein die wissenschaftliche Form der Glaubenslehre entsteht und besteht, sind auch die, in denen das spekulative Bewußtsein erwacht ist. Wie nun dieses die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtsein aber die höchste subjektive: so würde ein Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher kann also immer nur ein Mißverständnis sein." Gleichwohl will SCHLEIERMACHER dem in der Glaubenslehre nur dadurch begegnen, daß er sich vor unbedachten Formeln hütet; alles Weitre sei Aufgabe der Apologetik — den Ausdruck hier natürlich in einem andern Sinne, als oben und vielmehr, wie sonst üblich, gebraucht. Auch LIPSIUS (Philosophie und Religion 1885 316; nur scheinbar anders Dogmatik 2 f.) und KAFTAN (95 ff.) sind dieser Meinung, während F. NITZSCH (I 3 ff.), KIRN, (Ausgangspunkt und Ziel der evangelischen Dogmatik 1896 10 ff.), SCHMIDT (I 23 ff.) und REISCHLE (32. 46) wenigstens den Nachweis, daß kein wirklich wesentlich christlicher Satz irgend einer wirklichen Tatsache oder irgend einem wissenschaftlichen Satze von unzweifelhafter Gültigkeit widerspricht, von der Dogmatik selbst verlangen. Ich glaube ebenfalls, daß sich das nicht im voraus wird erledigen lassen, und finde, daß es selbst dort, wo das verlangt wird, tatsächlich vielfach nicht geschieht; aber schließlich kann auch das wieder auf sich beruhen. Nur daran wird unter allen Umständen festzuhalten sein, daß der Theolog irgendwo die Wahrheit seines Glaubens verteidigen und schließlich beweisen muß und dem hat sich auch SCHLEIERMACHER nicht entzogen.

Wir sahen ja schon oben, daß er den Gottesbegriff seiner Dialektik entlehnte, auch wenn er seines in der Re-

ligion auf andre, unmittelbare Weise gewiß geworden zu sein meinte. Zugleich schien dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl durch die Unterscheidung von dem tierartig verworrenen und sinnlichen nicht nur als ein wesentliches Element der menschlichen Natur (§ 6. 33), sondern auch als die höchste Stufe der Frömmigkeit (§ 8) erwiesen zu sein, während dagegen zwischen der teleologischen und ästhetischen Form derselben keine Entscheidung getroffen werden konnte. Und noch weniger sollte nach SCHLEIERMACHERS ausdrücklicher Erklärung (§ 11 5 g. E.) jene Definition des Christentums seine Wahrheit oder Notwendigkeit beweisen; erst der Hinweis auf den Eindruck Christi oder seines Geistes (§ 14 1, vgl. auch 88 1. 3. 128 2. 157 1) wollte das leisten. Das geht am deutlichsten daraus hervor, daß SCHLEIERMACHER im Anschluß daran (in der ersten Auflage, § 21 geschah es sogar schon im Paragraphen selbst) den Beweis aus Wundern, Weissagungen und Eingebung ablehnt.

Allerdings war ihm in dieser Kritik ja schon die Aufklärung und der Rationalismus vorangegangen; da aber hier das Wichtigste kurz zusammengefaßt und auf der andern Seite jener Beweis auch jetzt noch hier und da versucht wird, ist es wohl doch nicht überflüssig, darauf einzugehen.

1. Ohne hier schon die Möglichkeit von Wundern zu erörtern, macht SCHLEIERMACHER doch gegen ihre Verwendung zum Beweis für die Wahrheit des Christentums folgendes geltend:

a) wir kennen diese Wunder nur aus denselben heiligen Schriften, die auch ähnliche Wunder erzählen von solchen, die dem Christentum gar nicht angehörten, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind, ohne daß die Schrift eben Kennzeichen angäbe, um beweisende Wunder von nichtbeweisenden zu unterscheiden. SCHLEIERMACHER weiß natürlich so gut wie andre, daß dt. 13 1 ff. ein solches Kennzeichen angegeben wird (vgl. § 103 4); er konnte aber hier davon absehen, da es sich eben um Beweise neben der Lehre handelte. So fährt er fort:

b) „Dann aber bezeugt die Schrift selbst, teils daß der Glaube bewirkt worden ist ohne Wunder, teils aber daß die Wunder ihn nicht bewirkt haben, woraus denn geschlossen werden kann, daß, wo auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder, sondern auf jene ursprüngliche Weise bewirkt worden sei." Allerdings könnte man diese Folgerung für die Vergangenheit zum Teil bestreiten; für die Gegenwart aber gilt sie unzweifelhaft.

c) „Endlich aber kann man der Frage nicht entgehen, worauf sich denn der Unterschied gründet, daß, wenn uns außer allem Zusammenhang mit einem solchen Glaubensgebiet immerfort so vieles begegnet, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wir da keineswegs an Wunder denken, sondern nur die Erklärung als ausgesetzt ansehen bis zu einer genaueren Kenntnis sowohl von der fraglichen Tatsache als auch von den Gesetzen der Natur; wo aber im Zusammenhange mit einem aufzustellenden Glaubensgebiet dergleichen vorkommt, zwar gleich an Wunder gedacht wird, doch aber jeder nur für sein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anspruch nimmt, die andern aber für falsch erklärt?" Daß man überhaupt vielfach nur bei der „Bildung eines neuen Glaubensgebietes" Wunder zugibt, erklärt SCHLEIERMACHER damit, „daß, wo ein neuer Entwicklungspunkt des geistigen Lebens angenommen wird, auch neue durch die sich kundgebende geistige Kraft vermittelte Erscheinungen in der leiblichen Natur gleichsam erwartet werden" (vgl. § 43 2), hält aber diese Erwartung selbst wohl nur mit Bezug auf scheinbare Wunder für berechtigt.

2. Was zum andern die Weissagungen und zwar zunächst die alttestamentlichen betrifft, so macht SCHLEIERMACHER gegen ihre Verwendung geltend:

a) es läßt sich sehr wohl denken, daß ein Jude um ihretwillen Christ würde und doch nicht den eigentlichen Glauben hätte;

b) „sollten aber diese Weissagungen allgemein den

Ungläubigen vorgehalten werden, so möchte immer schon vorher ausgemacht sein, daß sie alle als zusammengehörig anzusehen sind, und alle ein einzelnes und zwar ein und dasselbe Subjekt im Auge haben; ferner, daß sie alle an Christo in Erfüllung gegangen und zwar jede wie sie gemeint war. Hierbei wird ja ein Glaube an die Weissagenden als solche schon vorausgesetzt; ohne einen solchen wäre die Zusammenstellung der Weissagungen und ihrer Erfüllung eine bloße Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte, die Gemeinschaft mit Christo zu suchen, in welchem schon ein Erlösungsbedürfnis vorhanden ist" (vgl. auch zweites Sendschreiben, Werke I, 2 620).

c) „Die Weissagungen Christi können schon deswegen, weil doch anerkannt andre neben ihm auch geweissagt haben, nicht zum Beweise seiner ganz eigentümlichen Würde und seiner ausschließlichen Bestimmung als Erlöser dienen."

3. Endlich kann auch die Eingebung oder Inspiration der heiligen Schrift nicht den Glauben beweisen; denn

a) im alten Testament sind zwei Pole zu unterscheiden, von denen der eine das neue anzieht, der andre es abstößt.

b) „Was aber das neue Testament anlangt, so ist der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgeteilt worden, ehe dasselbe in seiner eigentümlichen Gültigkeit übereinstimmend aufgestellt war."

c) „Aber auch jetzt und vorausgesetzt, die Eingebung der neutestamentischen Schriften ließe sich aus ihnen beweisen: so würde dies doch ein möglichst vollkommenes Verständnis dieser Schriften voraussetzen, so daß wir doch, teils weil dies nur wenigen möglich ist, noch einer andern Entstehungsweise des Glaubens bedürften, und also einen zwiefachen Glauben hätten, teils auch immer noch nicht einzusehen ist, wie eine solche objektive Überzeugung einen Impuls auf das Selbstbewußtsein ausüben könne, so daß nur aus der Erkenntnis, diejenigen seien inspiriert, welche behaupteten, die Menschen seien erlösungsbedürftig

und Christus sei ihr Erlöser, diese Behauptung sogleich eine innere Wahrheit für jeden erhielte.“ Ich kann allerdings den ersteren Einwand für nicht so wichtig halten, wie er auch sonst vielfach angesehen wird — denn viele werden eben doch unter allen Umständen immer auf die Auktorität andrer hin glauben — aber der zweite ist schon für sich durchschlagend.

Nun dürfte man freilich erwarten, daß SCHLEIERMACHER jenen Eindruck von Christus, der den Glauben hervorrufen sollte, oder wie er noch lieber sagt, die Erfahrung von seiner Wahrheit (§ 13 Zusatz, 14 1 f., Zusatz, 30 2. 128 3. 132 3; in anderm Sinne 64 1. 100 3. 101 3) etwas näher beschreiben würde. Daß er das nicht tut, liegt an der schon mehrfach beobachteten Auseinanderreißung der objektiven und subjektiven Funktion des menschlichen Geistes, des Denkens und Fühlens. Allerdings geht ja SCHLEIERMACHER dadurch über KANT hinaus, daß er einen transzendentalen Grund für unsre Gewißheit im Wollen und Wissen annimmt; aber da wir uns in der Religion von Gott vielmehr abhängig fühlen, meint er mit vielen spätern, davon in der Dogmatik absehen zu müssen. Er lehnt daher auch in § 33, auf den wir schon hier Rücksicht nehmen können, alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes ab, weil sie nur ein objektives Bewußtsein hervorbringen könnten. Und so erklärt sich bei ihm jene Unklarheit über die Vergewisserung des Christentums und daraus wieder die ganze Definition der Dogmatik als einer historischen Wissenschaft.

Die spätern mußten dagegen diese Lücke auszufüllen suchen, auch wenn sie zum großen Teil an SCHLEIERMACHERS Definition festhielten. Und so sehen wir denn zunächst die sogenannten Vermittlungstheologen, besonders DORNER (I 44 ff.) bemüht, die Erfahrung genauer zu beschreiben. Bestimmter denken HOFMANN und FRANK an diejenige der Wiedergeburt und suchen aus ihr die ganze Glaubensgewißheit abzuleiten. HERRMANN stellt unter dem Beifall weiter Kreise den überwältigenden Eindruck der

Person Jesu als dasjenige hin, was auch dem schon vorher von RITSCHL (III 211 ff.) und LIPSIUS (180 ff.) umgestalteten moralischen Gottesbeweis erst Kraft verleihe. Letzterer stützt ihn zugleich (11 ff. 198 ff.) durch den „notwendigen Vernunftschluß von dem in Raum, Zeit und kausaler Verknüpfung aufgefaßten erfahrungsmäßigen Dasein aus auf ein unbedingtes, unendliches und ewiges Sein" (wenngleich nur als Grenzbegriff), während BIEDERMANN (I 150 ff.) aus dem Verhältnis der beiden Seinsweisen unsres gesamten Bewußtseinsinhaltes selbst einen letzten Grund unsrer in der subsistentiellen Einheit beider uns gegebnen Welt folgert. Endlich die konfessionellen Theologen schreiben, wie schon TWESTEN (I 65 ff., II, 1 XXI) und C. J. NITZSCH (90 ff.), auch der Schrift und Kirchenlehre wieder eine selbstständige Auktorität zu, kehren also auf einen Standpunkt zurück, den doch SCHLEIERMACHER überwunden hatte.

Ob dagegen eine unter den andern Argumentationen haltbar sei und welche, das kann nun freilich hier nicht untersucht werden. Nur das wird als Forderung aufzustellen sein, die z. B. MARTENSEN (85 f.), SCHENKEL (I 1 ff.) und DORNER (I 1) schon erfüllt haben, daß die SCHLEIERMACHERsche Definition der Dogmatik als einer darstellenden Wissenschaft nicht nur tatsächlich, sondern auch ausdrücklich aufgegeben wird; sonst gibt es immer neue Mißverständnisse. Ein derartiges Beispiel wurde ja schon oben angeführt; noch häufiger kommt es vor, daß jener Beweis aus dem überwältigenden Eindruck Jesu schon im neuen Testament, bei AUGUSTIN oder den Reformatoren gefunden wird, weil sie Gott in Christus erkennen wollen. All das würde unmöglich sein, wenn man sich über die Aufgabe der Dogmatik klar wäre und mit der SCHLEIERMACHERschen Definition bräche. Und doch liegt auch in ihr ein Wahrheitsmoment, das erst neuerdings zur Anerkennung gekommen ist.

Wenn nämlich zunächst SCHWEIZER (I 26 ff.) von der Glaubenslehre als der nicht bloß referierenden, sondern auch beweisenden und verteidigenden Darstellung des

christlichen Glaubens auf seiner gegenwärtigen Entwicklungsstufe die Dogmatik als die Kirchensatzungswissenschaft unterscheidet, so hatten wir eine solche auch vorher schon gehabt. Weiter führte es erst, als ROTHE (Zur Dogmatik 1863. ²1867 14 ff., Dogmatik I 1) ihr eine historisch-kritische Aufgabe stellte: „sie hat ihr gegebenes Objekt an der positiven, historisch gegebenen Kirchenlehre; sie hat diese zu einem wissenschaftlichen Lehrsysteme zu konstruieren und eben damit kritisch zu ermitteln, ob und wie weit sie ihrem eignen Begriffe wirklich entspricht". Freilich die auch hier befolgte Einschränkung der Dogmatik auf die Dogmen kann sich zwar insofern auf SCHLEIERMACHER berufen, als er im Titel seines Werks diesen Ausdruck vermeidet und das § 11 auch ausdrücklich hervorhebt; da er und andre, wie wir gesehen haben, das Wort aber sonst gebrauchen, so darf es wohl auch fernerhin in einem weitern Sinne verwendet werden. Die Hauptsache ist ja vielmehr, daß daneben überhaupt eine solche historisch-kritische Darstellung des tatsächlich Bestehenden gegeben wird, die nun auch auf andre Perioden angewandt und überall neben dem Gemeinsamen das Individuelle berücksichtigen kann. Neuerdings sind derartige Untersuchungen ja besonders im Interesse der praktischen Theologie gewünscht und auch schon angestellt worden; sie dienen aber ebenso zur Ergänzung der historischen. Und in jedem Falle sind sie vorbereitet, wenn auch nicht direkt hervorgerufen, durch SCHLEIERMACHERS Definition der Dogmatik als einer darstellenden Wissenschaft.

3. Die Einteilung der Dogmatik.

Der am unmittelbarsten in die Augen springende Unterschied der SCHLEIERMACHERschen Glaubenslehre von der früheren ist ihr systematischer Charakter. Allerdings war der Ausdruck System auch vorher schon gebraucht worden; aber er bedeutete nur, daß die einzelnen loci nicht mehr einfach nebeneinander gestellt, sondern irgendwie verbunden werden sollten.

SCHLEIERMACHER dagegen setzt schon in seiner Definition der Dogmatik als der Wissenschaft von dem Zusammenhange der geltenden Lehre und in den oben zunächst übergangenen Paragraphen 17 und 18 über die Formulierung und Anordnung ihrer Sätze (die dann § 28 nochmals zusammenfaßt) voraus, daß der christliche Glaube ein geschlossenes Ganze bildet. Das kann er aber nur so ohne weitres, weil er ihn, wie wir gesehen haben, auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurückführt. Und aus ihm wird daher nun auch die erste oder Haupteinteilung der Dogmatik entnommen.

„Wir werden den Umfang der christlichen Lehre", so heißt es in § 29, „erschöpfen, wenn wir die Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins betrachten zuerst so, wie der in dem Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz sie schon voraussetzt, dann aber auch so, wie sie durch denselben bestimmt sind". Dieses „voraussetzt" ist nun aber nicht so zu verstehen, wie es sehr häufig verstanden und dann SCHLEIERMACHER als Widerspruch gegen seine Definition des Christentums als der Glaubensweise, in der alles auf die Erlösung durch Jesus bezogen wird, zum Vorwurf gemacht worden ist, als ob nämlich jene Tatsachen auch einen Moment allein erfüllen könnten. Dann wären sie allerdings „Bestandteil einer allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie", aber eben das bezeichnet SCHLEIERMACHER wiederholt als nicht seine Meinung (§ 29 2. 32 3. 62 3). Jene Tatsachen kommen vielmehr immer nur in Verbindung mit andern vor, sie sind nur Bestandteile eines frommen Moments (§ 29 1. 32. 34. 50 4. 56 Zusatz, 62. 64 2. 90 2) oder, wie sich SCHLEIERMACHER in dem zweiten Sendschreiben (607 f.) noch deutlicher ausdrückt, „eigentlich nur unausgefüllte Rahmen". Daß er trotzdem beide Teile in dieser Reihenfolge abhandelt, obwohl er lange und mit Liebe an der umgekehrten Anordnung gehangen habe, erklärt er ebenda (611 ff.) aus einer Grille und einer Unfähigkeit. Die Grille, so sagt er weiter, sei eine starke Abneigung gegen die Form der Antiklimax, wie

sie andernfalls entstanden wäre; denn kurz, als bloßer Anhang ließen sich die Lehrstücke des jetzigen ersten Teils bei der gegenwärtigen Lage unsrer Kirche nicht abmachen. Zum andern seine Unfähigkeit bestehe darin, die Rationalisten aus der Kirche hinauszuweisen: deshalb habe er dasjenige voranstellen wollen, in dem auch sie mit den übrigen übereinstimmten. Doch tröstet er sich damit, daß früher oder später ein andrer kommen würde, der die umgekehrte Anordnung mit Lust und Glück durchführte.

Daß er nicht gekommen (denn ROTHE schiebt die Theologie und Anthropologie nur in seinen ersten, das Bewußtsein der Sünde schildernden Teil ein), liegt vor allem daran, daß man SCHLEIERMACHERS Grundanschauung, aus der sich, wie gesagt, auch diese Disposition erklärt, nicht festhalten konnte. SCHWEIZER dagegen, der das versuchte, behielt nicht nur die SCHLEIERMACHERsche Reihenfolge bei, sondern überschrieb nun wirklich den ersten Teil (dem er freilich, als zurzeit notwendig, noch einen grundlegenden voranschickte): der elementare religiöse Glaube im christlichen (vgl. auch TWESTEN II, 1 1). Aber wenigstens in die Dogmatik selbst gehört das überhaupt nicht, und umgekehrt der spezifisch christliche Glaube bezieht sich nicht nur auf den Gegensatz von Sünde und Gnade. Richtiger würde man also das fromme Selbstbewußtsein, wie es abgesehen davon und wie es in ihm zur Erscheinung kommt, unterscheiden können: das wäre meiner Meinung nach die wahre Fortsetzung und Weiterbildung SCHLEIERMACHERS.

Wenn dagegen in seiner ganzen Anschauung liegt, was in Absatz 3 der Erläuterungen auch noch ausgesprochen wird, daß nämlich die Dogmatik sozusagen auf einer Fläche aufgetragen werden muß, so haben dieser Forderung ja auch andre, besonders RITSCHL (III, 4 ff.), entsprochen. Er lehnt zugleich am ausdrücklichsten ab, etwas über Christus auszusagen, „was nicht mit seiner erlösenden Ursächlichkeit in Verbindung steht". Doch gehe ich darauf des nähern lieber erst später ein, wo SCHLEIERMACHER die betreffenden

Lehren, die er hier nur in der ersten Auflage (§ 33 Zusatz b und c) namhaft macht, einzeln behandelt.

Wie oben zu der Unterscheidung der Religionen in Stufen eine zweite in Arten trat, so nimmt SCHLEIERMACHER auch hier noch eine Querteilung vor, durch die jeder jener Teile (und der zweite zerlegt sich ja wieder in die beiden Seiten des Gegensatzes) in drei — das ganze System also in neun — Abschnitte zerfällt. Obwohl nämlich eigentlich, wie wir sahen, Glaubenssätze Auffassungen der frommen Gemütszustände sein sollten (§ 15), und SCHLEIERMACHER daher, wie er wieder in dem zweiten Sendschreiben (627) sagt, vorübergehend daran dachte, sich auf solche zu beschränken, will er ihnen doch um der kirchlichen Tradition willen (vgl. auch ebenda 629) Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen und drittens Aussagen von Beschaffenheiten der Welt zur Seite stellen, die sich daraus ableiten lassen (§ 30. 31. 35). Ob das freilich mit den letztern auch in der Lehre von Sünde und Gnade möglich sein wird, darf man schon jetzt bezweifeln, und in der Tat werden wir später sehen, daß wir hier etwas andres vorgetragen bekommen. Dagegen ist es kein Unglück, daß die Gotteslehre so auf verschiedne Abschnitte verteilt wird (§ 31 2); und daß metaphysische, bez. naturwissenschaftliche Aussagen ferngehalten werden sollen (§ 30 2. 35 2), ist ja auch nur eine durchaus berechtigte Forderung. Vor allem aber wird doch nun von SCHLEIERMACHER nach jenen einmal festgestellten Gesichtspunkten der gesamte Stoff mit einer Virtuosität disponiert, die unter den Spätern nur etwa von FRANK und KÄHLER erreicht, von den meisten „Systematikern" aber nicht einmal erstrebt worden ist. Hier können sie, von welchen Prinzipien sie auch im übrigen ausgehen mögen und ohne daß sie denselben untreu zu werden brauchten, doch immer wieder lernen, was ein System ist.

I. Das fromme Selbstbewußtsein,

wie es in jeder christlich frommen Gemütserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist.

---

1. Die Schöpfung und Erhaltung.

Daß SCHLEIERMACHER in § 34 von seinem frommen Selbstbewußtsein sofort zu Aussagen über die Welt kommt, ist wieder nur dadurch erklärlich, daß er sich ihr gleich-, aber nicht gegenüber stellt. Dagegen bleibt es auch unter Voraussetzung des richtigen Begriffs von der Religion dabei, daß wir zunächst blos daran Interesse haben, „daß die Gesamtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen besteht" (§ 36 1). Ja SCHLEIERMACHER kann sich dafür in der Tat neben der Confessio Bohemica und dem Catechismus Genevensis, die nur davon reden, auch auf das altrömische Symbol berufen. Zwar daß in demselben, wie neuerdings wieder ZAHN (Das apostolische Symbolum 1895 28) behauptet, das πατέρα gefehlt habe, ist nicht zutreffend; SCHLEIERMACHER ist hier wahrscheinlich von C. J. NITZSCH abhängig, der (Sendschreiben an Herrn Professor DELBRÜCK 1827 49, System 117) das unum Deum factorem erst allmählich dem deum Patrem Platz machen ließ; aber παντοκράτωρ erklärt allerdings THEOPHILUS (ad Autol. I, 4 71 D) mit: τὰ πάντα κρατεῖ und ORIGENES (de princ. I, 2 10) mit: potentatum ominum tenet, id est coeli et terrae. Dann entspricht dieser ursprünglichsten Aussage des frommen Selbstbewußtseins freilich noch nicht

der Satz, daß Gott die Welt erhält, wie SCHLEIERMACHER will, sondern nur der allgemeinere von der Vorsehung, die er daher auch im Zusatz zu § 46, wie wir sehen werden, dafür eintreten läßt. Daß er sonst (neben der Schöpfung) von der Erhaltung redet, erklärt er selbst damit, daß wir es mit der Beschreibung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit zu tun hätten; wie er sie sich selbst denkt, werden wir später sehen.

Zunächst erkennt er zwar an, daß „Schöpfung eine Ergänzung ist zu dem Begriff der Erhaltung, um die unbedingt alles umfassende Abhängigkeit wiederzugewinnen" (§ 36 1, vgl. 39 1); gleichwohl aber meint er (§ 38 1), wie die Erhaltung auf die Schöpfung, so diese auf jene zurückführen zu können. Und doch dürfte ihm das letztere nicht gelungen sein; denn wenn schon das Entstehen der einzelnen Dinge als Erhaltung der Gattung aufgefaßt werden kann, so sind, wie wir jetzt wissen, doch auch neue Gattungen entstanden. Ja in der ersten Auflage (§ 44 1) nahm SCHLEIERMACHER selbst „das Entstehen der höchsten und ursprünglichsten Gegensätze, welche wir in allem Endlichen auf das mannigfaltigste geeiniget finden", davon aus; denn daß dieselben weder irgendwo uns für sich gegeben sind, noch wir unser Selbstbewußtsein bis da hinaus erweitern können, trägt für diese Frage nichts aus. Hält SCHLEIERMACHER also trotzdem daran fest, daß die Schöpfung ganz in der Erhaltung aufgehe, so muß er dafür noch andre Gründe haben: das ist aber sein Gottesbegriff, den wir schon oben als unhaltbar erkannten und auch fernerhin noch vielfach störend einwirken sehen werden.

Und doch ist nun SCHLEIERMACHER wieder nicht so konsequent, daß er, wie nach ihm BIEDERMANN (II 475), die ganze Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung fallen ließe; er behält sie bei, teils weil sie schon vorher üblich gewesen sei, teils weil sich so um so besser über der Angemessenheit der Ausdrücke wachen und das rechte Maß für sie aufstellen lasse (§ 36 2). Freilich muß er zu diesem Zweck zumal die Lehre von der Schöpfung, um

die es sich aus dem angegebenen Grund vor allem handelt (§ 39), umgestalten; eben dazu aber meint er deshalb berechtigt zu sein, weil die Bekenntnisschriften darüber keine bestimmten Aussagen machten (§ 37). Nur tun sie das wieder nicht deshalb, weil sie nur das allgemeine Abhängigkeitsgefühl zum Ausdruck bringen wollten, wie SCHLEIERMACHER noch deutlicher in der ersten Auflage (§ 48) sagt, sondern weil diese Lehren überhaupt nicht kontrovers waren. Und ebenso steht es — wenn wir mit SCHLEIERMACHER von den Aussagen über die Vermittlung der Schöpfung durch Christus ganz absehen — im neuen Testament; ja wie in dem ποιεῖν und κτίζειν, so hob die erste Auflage (§ 50 3) hervor, das Nichtvorhandensein eines Stoffs, so liegt Hebr. 11 3 wohl nicht nur in dem ῥήματι mehr als die Ablehnung irgend eines Werkzeugs oder Mittels, sondern auch in dem εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι in Wahrheit die Präexistenz der Ideen in Gottes Plan (gegen § 40 1). Vollends im alten Testament wird wenigstens gen. 1 eine genaue Beschreibung der Schöpfung gegeben; es geht auch nicht an, daraus, daß diese Erzählung anderwärts sehr frei behandelt und von PHILO nicht buchstäblich verstanden wird, mit SCHLEIERMACHER (§ 40 2) zu schließen, daß die umgekehrte Erklärung nie allgemein durchgedrungen sei. Wohl aber kann man sagen, da der Bericht ja auch zu Anfang eines Geschichtsbuches stehe (§ 39 1 g. E.), dürfe er nicht als religiöse Offenbarung aufgefaßt und, da gen. 2 widerspreche, überhaupt nicht als geschichtlich angesehen werden (§ 40 2). Und jedenfalls würden solche Aussagen nicht in die Dogmatik gehören.

Doch wie entwickelt nun SCHLEIERMACHER selbst die Lehre von der Schöpfung, „damit nicht aus der Art, wie die Frage nach dem Entstehen anderwärts beantwortet wird, etwas in unser Gebiet einschleiche, was mit dem reinen Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im Widerspruch steht?“ (§ 39). Er wehrt vier Vorstellungen ab, nämlich

1. die, daß irgend etwas von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen,

2. die, daß Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt,

3. die, daß seine Tätigkeit nach Art der menschlichen bestimmt,

4. die, daß sie selbst eine zeitliche wird (§ 40 f.).

All das ergibt sich ja für SCHLEIERMACHER bei seinem Gottesbegriff von selbst; dagegen beruft er sich für den letzten Punkt auf LUTHERS Kommentar zur Genesis sicher mit Unrecht. Denn wenn es da heißt: und ist Gott in Summa außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit, so bezieht sich das nach dem Zusammenhang grade nicht auf sein Wirken. Doch ist wieder richtig, daß auch aus jener Ewigkeit Gottes (von der wir ja im nächsten Abschnitt noch Näheres hören werden) noch nicht die Anfangslosigkeit der Welt, die SCHLEIERMACHER in der ersten Auflage (§ 50 3) auch gegenüber Mc. 13 19 und Joh. 17 5 festzuhalten sucht, folgen würde (vgl. auch § 50 1); behauptet man sie (oder mit ROTHE [Ethik I 197 ff.], die der reinen Materie), so hat das vielmehr seinen Grund in der Unveränderlichkeit Gottes. Und wenn man trotzdem sagen muß, die Welt (oder eben wieder die Materie) sei nicht in, sondern mit der Zeit erschaffen, so liegt das, wie J. MÜLLER (Die christliche Lehre von der Sünde 1839. ^{6}1877, I 312) sich ausdrückt, nur daran, daß wir anschauliche Vorstellungen überhaupt nur auf der Tafel der Zeit bilden. Wenn SCHLEIERMACHER endlich auch die Unterscheidung einer ersten und zweiten, unmittelbaren und mittelbaren Schöpfung ablehnt, weil das differente Stoffe ohne alle ihnen einwohnende Kräfte voraussetze und dies ein völlig leerer Gedanke sei — so hat er damit zugleich die Annahme einer besondern erhaltenden Tätigkeit Gottes im gewöhnlichen Sinne des Worts zurückgewiesen; wie denkt er sie sich also selbst?

„Das fromme Selbstbewußtsein", so heißt es in § 46,

„vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.“ Den Ausdruck „zusammenfallen“ bezeichnet SCHLEIERMACHER selbst in seinen Anmerkungen als nicht ganz bequem; er erklärt ihn in Absatz 2 dahin, daß die Abhängigkeit von Gott und die Natursächlichkeit „nicht eine von der andern gesondert ist, noch auch eine von der andern begrenzt wird, sondern beide dasselbige sind, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen“ (vgl. auch § 51. 54 1 g. E.). Wenn er sich freilich dafür auf QUENSTÄDT beruft und ihn in den Anmerkungen noch besonders als tiefsinnig rühmt, so ist das sicher wieder unberechtigt; derselbe bezeichnet zwar den göttlichen concursus als talis actus, qui intime in ipsa actione creaturae includitur, imo eadem actio creaturae est, denkt aber nicht daran, Gottes Walten darin aufgehen zu lassen. Für SCHLEIERMACHER dagegen ergibt sich das nach allem Bisherigen von selbst, er lehnt es daher auch (wie schon § 34 2) ab, je lebendiger das Gefühl der Abhängigkeit sei, desto mehr den Naturzusammenhang dahingestellt sein zu lassen oder auch nur das Kleinste und Unbedeutendste von dem Verhältnis der schlechthinigen Abhängigkeit auszuschließen. Da Gott zugleich in der Erhaltung ebensogut wie in der Schöpfung außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit bleiben soll, wird ferner der Unterschied zwischen allgemeiner, besondrer und besonderster — so hätte es nun eigentlich heißen sollen: — Vorsehung verworfen, wozu indes wenigstens in der ersten Auflage (I 239*) bemerkt wird, diese Einteilung komme noch in anderm Sinne vor, der aber nicht hierher gehöre. Wenn endlich der sogenannte concursus und die Regierung Gottes abgelehnt wird (vgl. auch § 48 3), so erklärt sich das ja aus dem früher Gesagten; in der ersten Beziehung haben aber auch viele andre SCHLEIERMACHER zugestimmt, während statt der Erhaltung vielmehr mit ROTHE (Ethik I 215 ff.) oder KAFTAN (248) die Regierung als dasjenige

Verhältnis bezeichnet werden sollte, in dem Gott fort und fort zur Welt steht.

Konnten wir im übrigen bisher nur in Einzelheiten von SCHLEIERMACHER lernen, so hat dagegen nun, was er sonst noch in diesem Abschnitt behandelt, wieder bleibende Bedeutung. Zunächst zwar ergibt es sich einfach aus § 46, daß, wie es in den Anmerkungen heißt, zur göttlichen Alleinbestimmung sich gleich verhält

1. das Natürliche und Wunderbare,
2. das Angenehme und das Unangenehme,
3. die freie Ursache und die natürliche;

aber was SCHLEIERMACHER (freilich nicht als erster) nun im einzelnen in diesen drei Paragraphen 47—49 ausführt, ist doch auch von andern Voraussetzungen aus zutreffend. Was nämlich

1. die Wunder betrifft, so weist er zunächst

a) die Behauptung ihrer Notwendigkeit zurück und unterscheidet zu diesem Zweck drei (oder eigentlich vier) Gründe, die man dafür geltend mache.

α) „Einige haben Wunder in diesem Sinn als notwendig dargestellt, damit es vollkommene Darlegungen der göttlichen Allmacht gebe. Allein einerseits

αα) ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhanges als in dem der ursprünglichen, aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen, unabänderlichen Verlauf desselben, da ja doch das Ändernkönnen in dem Geordneten für den Ordnenden nur ein Vorzug ist, wenn es für ihn ein Ändernmüssen gibt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit seiner selbst oder seines Werkes gegründet sein kann. Wollte man also ein solches Eingreifen des höchsten Wesens als einen Vorzug desselben postulieren: so müßte man erst annehmen, daß es etwas nicht von ihm Geordnetes gäbe, was ihm Widerstand entgegensetzen und also in ihn und sein Werk eingreifen könnte, wodurch dann unser Grundgefühl ganz aufgehoben würde.“ Näher geht SCHLEIERMACHER darauf ja erst in

den nächsten beiden Paragraphen ein; setzen wir ihre Ausführungen aber hier voraus, so kann man in der Tat so schließen und hat daher SCHLEIERMACHERS Beweisführung, wenn auch zum Teil unabhängig von ihm, oft genug wiederholt. Dagegen hat er wohl keine Nachfolge gefunden, wenn er auf der andern Seite

ββ) zu bedenken gibt, „daß, wo die Anwendung einer solchen Vorstellung am häufigsten ist, d. h. in Zuständen, wo es noch wenig Naturkenntnis gibt, ebenda auch unser Grundgefühl am schwächsten und unwirksamsten erscheint, je mehr aber Naturkunde verbreitet ist, also die Anwendung jenes Begriffs sparsam vorkommt, desto mehr solche Gottesverehrung, welche Ausdruck unseres Grundgefühls ist“ — und in der Tat ist das so im allgemeinen sicher nicht zutreffend.

β) Gegen die Behauptung andrer, als deren Repräsentant STORR gilt, daß Gott teils der Wunder bedurft hat, um die Einwirkungen der freien Ursachen in den Naturlauf dadurch auszugleichen, teils auch überhaupt Gründe gehabt haben könne, in einer unmittelbaren Verbindung mit der Welt zu bleiben, macht SCHLEIERMACHER ein Dreifaches geltend:

αα) „Das letzte setzt teils eine ganz tote Ansicht von der göttlichen Erhaltung voraus, teils überhaupt einen Gegensatz zwischen mittelbarer und unmittelbarer Tätigkeit in Gott, der nicht gedacht werden kann, ohne das höchste Wesen in die Sphäre der Beschränktheit herabzuziehen“ — und das ist richtig, auch wenn man SCHLEIERMACHERS Gottesbegriff nicht festhält.

ββ) „Das erste klingt fast, als ob die freien Ursachen nicht auch Gegenstände der göttlichen Erhaltung wären; denn sind sie dieses, so kann für Gott ebensowenig eine Notwendigkeit entstehen, ihren Einflüssen entgegenzuwirken, wie den Einflüssen, die eine willenlose Naturkraft auf dem Gebiet der andern ausübt“ — was freilich genauer wieder erst später ausgeführt wird. Dagegen ist unmittelbar einleuchtend, wenn SCHLEIERMACHER endlich sagt:

γγ) „Überdies sind die biblischen Wunder, um derentwillen doch die ganze Theorie aufgestellt wird, viel zu vereinzelt und zu wenig umfassend ihrem Inhalte nach, als daß in Beziehung auf sie eine Theorie brauchbar sein könnte, die ihnen die Aufgabe stellt, das wieder herzustellen, was die freien Wesen im Naturmechanismus alteriert hätten. Sondern nur das eine Wunder der Sendung Christi hat freilich den Zweck wiederherzustellen, was die freien Ursachen aber in ihrem eignen Gebiet, nicht in dem des Naturmechanismus und auch nicht gegen den von Gott ursprünglich geordneten Lauf geändert haben. Noch auch fordert das Interesse der Frömmigkeit, daß die wiederherstellende freie Ursache in dem Gebiet der Erscheinung sich zu dem Naturzusammenhang anders verhalten müsse, wie andre freie Ursachen."

γ) Beruft man sich endlich auf die Gebetserhörung und Wiedergeburt, so bemerkt SCHLEIERMACHER dagegen, daß

αα) „das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Teile derselben ursprünglichen göttlichen Ordnung sind, mithin das sonst anders geworden sein nur ein leerer Gedanke ist" (vgl. auch § 147 2); was aber

ββ) die Wiedergeburt betrifft, so könne, da die Offenbarung Gottes in Christo, wie wir gesehen haben, nicht etwas schlechthin Übernatürliches sein müsse, „auch die christliche Frömmigkeit nicht im voraus bestimmt sein, etwas damit Zusammenhängendes und daraus Hervorgehendes für schlechthin übernatürlich zu halten" (§ 47 1).

Aber SCHLEIERMACHER beschränkt sich nun nicht darauf, das Postulat von Wundern zurückzuweisen; er zeigt weiterhin

b) daß sie überhaupt unmöglich sind, und zwar wieder einer doppelten Erklärung gegenüber. Faßt man sie nämlich

α) als Aufhebung des Naturzusammenhangs, so ergibt sich,

αα) daß nicht nur die ganze Vergangenheit, sondern auch die ganze Zukunft und zwar immer von neuem aufgehoben wird — das aber ist, so setzt SCHLEIERMACHER voraus, undenkbar. Und muß man,

ββ) um die Entstehung des Erfolgs zu beschreiben, eine göttliche Einwirkung ohne Naturursachen annehmen, so zeigen sich von jedem Punkte aus „eine Menge von Möglichkeiten, wie dasselbe durch natürliche Ursachen, wenn sie zeitig darauf eingerichtet worden wären, hätte bewirkt werden können. So daß man

entweder auf eine bloß epideiktische Tendenz der Wunder geführt wird, um derentwillen Gott den Naturzusammenhang absichtlich nicht so angelegt habe, daß sein ganzer Wille daraus hervorgeht, wogegen schon die obige (vgl. S. 40) Erörterung über das Verhältnis der Allmacht zu diesem Begriff des Wunders gerichtet ist;

oder, wenn die Gesamtheit der endlichen Ursachen nicht konnte so eingerichtet werden, so kann auch nie dasjenige, was aus dem Naturzusammenhange begriffen werden soll, das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit des Endlichen mit Recht in uns erregen". Ein andrer hätte das ja wieder anders ausgedrückt; aber der Grundgedanke bleibt auch bei einem solchen Gottesbegriff richtig. Und unmittelbar kann man es sich aneignen, was SCHLEIERMACHER

β) in einer seiner langen Perioden hinzufügt, die ich wieder übersichtlicher gestalte (in der ersten Auflage hatte er es noch selbst getan). Er sagt nämlich: „Wenn nun andere" — und das ist auch nachher wieder geschehen — „dieselbe Vorstellung von den Wundern leichter festzustellen glauben, wenn sie die göttliche Mitwirkung von vornherein einteilen in die ordentliche und außerordentliche, (was jedoch nur scheinbar von der ungeordneten unterschieden ist), und dann jene den natürlichen, diese den übernatürlichen Wirkungen zuteilen, so ist auf der einen Seite

αα) die ordentliche Mitwirkung doch nicht mehr die ordentliche, wenn sie zurückgezogen werden kann, und von

der außerordentlichen gar nicht mehr bestimmt unterschieden, sondern nur die häufiger vorkommende nennen wir dann die ordentliche und die seltene die außerordentliche, ein Verhältnis, welches sich ebensogut umkehren kann; auf der andern Seite

ββ) wird doch das Wunder, wenn vermittelst einer göttlichen Mitwirkung, sei [es] auch eine außerordentliche, zunächst durch endliche Ursachen vollbracht, indem aber etwas durch sie zustande kommt, was ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht durch sie zustande kommen konnte, so sind sie

entweder in diesem Falle nicht Ursachen — und dann ist der Ausdruck „Mitwirkung" unrichtig,

oder sie werden etwas andres, als sie vorher waren — und dann ist jede solche außerordentliche Mitwirkung eine wahre Schöpfung, auf welche hernach die Wiederherstellung des wirksamen Dinges in seinen ursprünglichen Stand als eine abermalige, die vorige wieder aufhebende Schöpfung folgen muß." Das heißt: diese zweite Wundererklärung führt auf die erste zurück und fällt mit ihr. Und dasselbe gilt von andern Modifikationen, die man später vorgenommen hat.

Wenn dagegen SCHLEIERMACHER zum Schluß zugeben will, „daß, weil unsre Kenntnis der erschaffnen Natur im Werden begriffen ist, wir am wenigsten ein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten, insbesondere (da ja bei weitem die meisten neutestamentischen Wunder auf diesem Gebiet liegen), daß wir auch die Grenzen für das Wechselverhältnis des Leiblichen und Geistigen weder genau bestimmen noch auch nur behaupten können, daß sie überall und immer ganz dieselben sind, ohne Erweiterungen erfahren zu können oder Schwankungen ausgesetzt zu sein" (vgl. auch Leben Jesu, Werke I, 6 216 ff.) und spätre darauf und auf Ähnliches ebenfalls verweisen — so handelt es sich doch dann um keine Wunder im eigentlichen Sinne des Worts mehr; es war daher auch noch weniger ein glücklicher Ausdruck, im Paragraphen selbst nur die schlecht-

hinige Aufhebung des Bedingtseins einer Tatsache durch den Naturzusammenhang zu bestreiten. Dagegen hat man mit Recht, wie schon früher, so auch später wieder, deutlicher, als es hier geschieht (doch vgl. Reden 248 f.), jede auffallende Naturerscheinung, mit der die Erfahrung besondrer Gnadenhilfe Gottes verbunden ist, ein Wunder genannt; aber wenn RITSCHL (Unterricht 15) es weder als eine wissenschaftliche noch religiöse Aufgabe gelten lassen wollte, das Verhältnis solcher Ereignisse zum Naturzusammenhang zu untersuchen, so unterwirft doch SCHLEIERMACHER und nach ihm ROTHE (Zur Dogmatik 85. 106) und KAFTAN (270) mit Recht auch solche Erzählungen der gelehrten Forschung. Der Fehler des Rationalismus war und ist nur, daß er mit einer solchen natürlichen Erklärung zugleich die Auffassung der Berichterstatter wiederzugeben glaubt; aber den tatsächlichen Sinn des zugrunde liegenden geschichtlichen Kerns hat er vielfach ganz richtig getroffen.

2. Wenden wir uns zu dem Übel, zu dem auch das Böse gehört und das natürliche Übel (durch das das menschliche Dasein teilweise aufgehoben wird) so gut wie das gesellige (durch das die menschliche Tätigkeit im Streit mit andrer teilweise überwunden wird), so ergibt sich für SCHLEIERMACHER wieder von selbst, daß es auch in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen ist. Aber zugleich gelten seine Beweise auch für andre Grundanschauungen und sind daher, wenn schon nicht so ausführlich, doch hier wiederzugeben.

Gleich das ist sehr beachtenswert, daß wir nicht veranlaßt sind, „über die Übel hinaus auf dasjenige zu sehen, was etwa durch sie bewirkt wird, und wovon sich doch niemals nachweisen läßt, daß es nicht auch auf andre Weise wäre zu bewirken gewesen“. Denn vielfach haben die Übel eben nicht diese Wirkung, wenn aber, so sind sie damit noch nicht gerechtfertigt. Weniger hat SCHLEIERMACHER damit recht, daß wir auch nicht von dem Begriff der Erhaltung rückwärts auf den der Schöpfung oder darüber hinaus zu gehen brauchten; denn das erstre wird

allerdings, gerade wenn wir den von ihm eingeschlagnen Weg gehen, nötig sein. SCHLEIERMACHER sucht nämlich die Unvermeidlichkeit der Übel wieder auf doppelte Weise darzutun, zunächst

a) durch die Zusammengehörigkeit dessen, was einander entgegengesetzt erscheint, unter der allgemeinen Abhängigkeit. Und zwar kommt es dabei für beide Arten der Übel auf zweierlei an.

α) „Zuerst auf das Verhältnis des wechselnden Vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein.

αα) Offenbar ist es auf der einen Seite dasselbe Gesamtverhältnis des Menschen zur Natur, welches die Förderungen und welches die Hemmungen bedingt, so daß die einen nicht sein können ohne die andern.

ββ) Ebenso ist es auf der andern Seite auf dem geselligen Gebiet, wo auch nicht eine spätre Gestaltung des gemeinsamen Lebens z. B. wachsen und gedeihen kann, ohne daß die frühere zurückgedrängt würde und in Verfall käme.

β) Das andre, worauf es ankommt, ist das Verhältnis des nur beziehungsweisen Fürsichbestehens und der entsprechenden gegenseitigen Bedingtheit des Endlichen. Da es nämlich keine schlechthinige Vereinzelung gibt im Endlichen: so ist jedes nur insofern für sich bestehend, als andres durch dasselbe bedingt ist, und jedes nur sofern durch andres bedingt, als es auch für sich besteht. Nun aber ist ein andres nur durch mich bedingt, wenn es irgendwie gefördert werden kann nur durch mich, worin aber zugleich liegt, daß ich auch hemmend sein kann; mithin sind die Hemmungen ebenso von Gott geordnet, als die Förderungen.“ Die entgegenstehende Auffassung wird weiter

b) „auch dadurch begünstigt, daß man sich fälschlich vorstellt, diejenigen Einwirkungen, von welchen dauernde Lebenshemmungen ausgehen, wären ein besonders für sich abgeschlossenes Gebiet, so daß sie abgesondert und ausge-

schieden werden könnten. Es verhält sich aber vielmehr so, daß

α) dieselbe Tätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als ein Übel in das menschliche Leben tritt, auf der andern Seite auch Gutes bewirkt, so daß es auch für die Lebensförderungen an dem fehlen würde, wodurch sie bedingt sind, wenn man das hinwegschaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen. Dies gilt

β) selbst vom Bösen, welches ja nur als Übel wirkt, sofern es in der äußern Tat erscheint, und zwar gilt es nicht nur zufällig, weil es bald im einzelnen, bald als großer geschichtlicher Hebel wohltätig wirkt, sondern ganz im allgemeinen, indem es ja nur zur Tat wird vermöge der alles Gute bewirkenden Fähigkeit des Menschen, mit seinem Innern hervorzutreten. Weil sich aber

γ) auf der andern Seite ebenso im allgemeinen behaupten läßt, daß in dem allgemeinen Zusammenhange auch dasjenige, wovon die meisten Lebensförderungen ausgehn, sich doch nach irgend einer Seite auch wieder als Übel verhält, durch eben das, wodurch es auch hilfreich ist; so hat man auch vollkommenes Recht, in einem andern Sinne zu sagen, daß das Übel nicht für sich als solches von Gott geordnet ist, weil nämlich ein solches nirgend abgesondert vorhanden ist". SCHLEIERMACHER vermeidet also die hier offenbar sehr nahe liegende Gefahr, in die erste oben abgewiesne Argumentation zurückzufallen; aber bedarf seine eigne nicht doch der Ergänzung durch die zweite? Muß man nicht auch dieser Zusammengehörigkeit dessen, was einander entgegengesetzt erscheint, gegenüber fragen, ob sie unvermeidlich war? Aber die Antwort darauf kann nur verneinend lauten: wir sind außerstande, uns eine Welt zu denken, in der es kein Übel gäbe. Allerdings werden wir es nur „als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe" von Gott geordnet sein lassen, und sollte auch das noch nicht genügen, so deutet SCHLEIERMACHER wenigstens gelegentlich an, daß diese

Unvollkommenheit, „eine mit zunehmender Entwicklung des Guten verschwindende“ ist. ROTHE (Ethik I 174) meint sogar: „wird die Welt, zunächst eben nur unsre irdische Welt, wie sie jetzt ist, so angesehen, daß die das bereits wirklich sei, was Gott hervorzubringen bezweckte, indem er an ihre Schöpfung ging, so ist jeder Theodicee der Weg abgeschnitten“ und in der Tat sind wir, wie es RITTER ausdrückt (Ernest Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte 1865 87) dem Schöpfer Geduld schuldig; aber zunächst müssen wir gewiß auf dem von SCHLEIERMACHER zuerst gezeigten Wege vorgehen.

3. Am kürzesten ist er und können daher auch wir sein über die metaphysische Unfreiheit des Willens, die ja bisher schon vorausgesetzt wurde. Für SCHLEIERMACHER versteht sie sich nach seiner Grundanschauung wieder von selbst; aber auch für uns müssen — zwar nicht die Gründe, die SCHLEIERMACHER hier anführt, wohl aber — die Resultate der psychologischen Beobachtung gegenüber den ethischen und religiösen Bedenken, die später zur Sprache kommen werden, durchschlagen. Die sonstigen Argumente pro und contra zu prüfen, würde dagegen an dieser Stelle viel zu weit führen; wir könnten vielmehr überhaupt diesen Abschnitt verlassen, wenn SCHLEIERMACHER nicht zwischen die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung zwei Anhänge eingefügt hätte, die oben übergangen wurden und deshalb hier nachträglich behandelt werden müssen.

Der erste (§ 42 f.) betrifft den Engelsglauben, den SCHLEIERMACHER nicht bestreiten will, zunächst da er, in den alttestamentlichen Büchern einheimisch, auch in das Neue Testament hinübergekommen sei. Allerdings finde er sich dort nur in Sagen und dichterischen Ausführungen, ja manchmal würden Gott selbst und die Engel des Herrn so miteinander verwechselt, daß das Ganze auch als eine Theophanie gedacht werden kann. Sind das durchaus richtige Beobachtungen, so ist es dagegen in dieser Form kaum haltbar, wenn SCHLEIERMACHER den Geisterglauben überhaupt daraus erklärt, daß „das Bewußtsein von der

Gewalt des Geistes über den Stoff immer, je weniger die Aufgabe noch gelöst ist, und desto mehr eine Neigung in sich schließt, mehr Geist vorauszusetzen, als der sich in der menschlichen Gattung manifestiert, und andere als wie die tierischen lebendigen Kräfte und Kunsttriebe, die erst selbst mit ihrer Gewalt über den Stoff sollen als Stoff in unsere Gewalt gebracht werden“[1]). Ja SCHLEIERMACHER fährt fort: „wir nun, welchen die Mehrheit der Weltkörper bekannt ist, befriedigen jenes Verlangen durch die uns geläufige Voraussetzung, daß diese großenteils oder alle mit nach verschiedenen Stufen beseelten Wesen erfüllt sind“ (vgl. auch Reden 241), hat aber immerhin damit recht, daß sich also der ganz andersartige Engelsglaube nicht, wie auch nach dem von ihm angeführten REINHARD manchmal versucht worden ist, auf jene in Wahrheit recht problematische Weise rechtfertigen läßt. „Wir würden uns“ die Engel „vielmehr denken müssen als keinem Weltkörper bestimmt angehörige geistige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit eines jeden für ihr Geschäft auf demselben einen wenn auch nur vorübergehenden Organismus anbilden können, wie sie denn auch auf dem unsrigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit sollen erschienen sein. Und offenbar wissen wir von dem zwischenweltlichen Raum sowohl als von den möglichen Verhältnissen zwischen Geist und Körper“ — auch von ihnen? — „viel zu wenig, um die Wahrheit einer solchen Vorstellung“ — auch der letzterwähnten? — „schlechthin ableugnen zu dürfen. Ja wenn wir die Erscheinung derselben als etwas Wunderbares ansehn, so geschieht dies weit weniger, weil wir notgedrungen behaupten müßten, daß ein solches vorübergehendes Eintreten fremder Wesen in unseren Lebenskreis“ — nicht Erscheinen! — „an sich den Naturzusammenhang aufhöbe, als vielmehr weil ihre Erscheinung an besondre Ent-

[1]) Dieser, namentlich ohne Interpunktion, wieder schwer verständliche Satz war in der ersten Auflage, § 51 2 z. A. viel klarer gefaßt worden.

wicklungs- und Offenbarungspunkte geknüpft ist". Auch damit hat SCHLEIERMACHER noch im allgemeinen recht, wenn er die betreffenden Erzählungen auch des Neuen Testaments mehr oder weniger dichterisch gehalten nennt; nur darin geht er zu weit, wenn er bei der Auferstehung und Himmelfahrt, sowie bei der Bekehrung des Cornelius und der Befreiung des Petrus zweifelt, ob Engel oder Menschen gemeint sind, und für später hieß es bei ihm selbst in der ersten Auflage (§ 53 Anm.) noch vorsichtiger, als in der zweiten: „nach der apostolischen ersten Zeit verschwinden die Engel aus der neutestamentischen Geschichte wie die übrigen Wunder allmählich".

Dann aber geht es weiter: „überall werden in unsren heiligen Schriften die Engel nur vorausgesetzt, nirgends aber etwas in Beziehung auf sie gelehrt" — und das ist so, wie SCHLEIERMACHER will, verstanden („es wird nicht sowohl über die Engel dogmatisiert, als nur vermittelst derselben"), wieder eine sehr richtige und wertvolle Erkenntnis. Zwar möchte ich nicht zugeben, „Christus und die apostolischen Männer könnten dies alles gesagt haben, ohne daß sie eigne wirkliche Überzeugung von dem Dasein solcher Wesen gehabt hätten oder hätten mitteilen gewollt" — denn diese Annahme kommt doch immer wieder der rationalistischen Akkommodationstheorie nahe, die SCHLEIERMACHER mit Recht ablehnt (vgl. auch § 98 1 [2. Aufl. II 89]); aber das trifft unzweifelhaft zu, daß der Engelglaube, wie es SCHLEIERMACHER in dem zweiten Sendschreiben (646) und den Anmerkungen (32) ausdrückt, im Neuen Testament nur kosmologische, nicht religiöse Bedeutung hat. Und ebenso steht es in den Bekenntnisschriften, ja hier sagt SCHLEIERMACHER selbst: „keineswegs, als ob die Sache selbst den Reformatoren nicht geläufig gewesen wäre oder als ob sie an der buchstäblichen Wahrheit der in der Schrift erzählten Engelerscheinungen gezweifelt hätten, wovon ihre kirchlichen Lieder das Gegenteil bezeugen; nur einen großen Wert auf dem Gebiet der Frömmigkeit legten sie ihr keineswegs bei."

Er schließt daher: Die Engelvorstellung „kann auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären, etwas über ihre Realität festzustellen; das einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses, daß, ob Engel sind, auf unsre Handlungsweise keinen Einfluß haben darf, und daß Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten sind". Auch der Versuch MARTENSENS (150 ff.) und ROTHES (Ethik I 186, Dogmatik I 244 ff.), die Engel spekulativ zu konstruieren, führt in Wahrheit zu etwas ganz anderm.

Zum zweiten die Vorstellung vom Teufel ist nach SCHLEIERMACHER „so haltungslos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemandem zumuten kann" (§ 44). Er hat das mit Bezug auf sieben Punkte nachgewiesen, und obwohl diese Ausführungen vorher und nachher, besonders bei STRAUSS (Die christliche Glaubenslehre II, 1841 17 f.) und SCHENKEL (I 251 ff.) manche Parallelen haben, und in Einzelheiten von TWESTEN (II, 1 369*) und DORNER (II 198 ff.) angefochten worden sind, verlohnt es sich wohl doch, sie auch hier hervorzuheben. Sie lauten:

1. „Zuerst lassen sich von diesem sogenannten Fall der guten Engel, je vollkommener sie sollen gewesen sein, um so weniger andre Motive angeben, als welche, wie z. B. Hoffart und Neid, einen solchen Fall schon voraussetzen.

2. Sollen nun ferner auch nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrückt geblieben sein, so ist nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können. Denn diese Einsicht muß zuerst jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen darstellen; und nur für den kann dabei eine freilich auch nur augenblickliche Befriedigung gedacht werden, dem es an wahrer Einsicht fehlt, wogegen der Einsichtsvolle, um in solchen Streit sich zu begeben und darin zu verharren, notwendig müßte unselig sein und bleiben wollen.

3. Hat aber der Teufel bei seinem Fall auch den allerschönsten und reinsten Verstand verloren", — ein Zitat aus

LUTHER, wie die erste Auflage (§ 551) auch ausdrücklich sagte — „so läßt sich auf der einen Seite nicht einsehn, wie durch eine Verirrung des Willens der Verstand für immer sollte verloren gehen können, wenn nicht jene selbst schon auf einem Mangel an Verstand beruhte; auf der andern Seite wäre nicht zu begreifen, wie der Teufel nach einem solchen Verlust seines Verstandes noch sollte ein so gefährlicher Feind sein können, da nichts leichter ist, als gegen das unverständige Böse zu streiten.

4. Ebenso schwer ist nun auch das Verhältnis der gefallenen Engel zu den andern zurechtzulegen. Denn wenn sie sich gleich wären, und es doch für die einen nicht besondre persönliche Motive geben könnte, wie ist zu begreifen, daß die einen gesündigt haben und die andern nicht?

5. Und gewiß nicht minder schwierig, wenn man" — mit LUTHER — „annimmt, daß die Engel insgesamt vor dem Fall des einen Teils in einem wandelbaren Stand der Unschuld gewesen seien, daß aber, wie die einen um einer Tat willen für immer gerichtet und verbannt worden, ebenso die andern um eines Widerstandes willen für immer also konfirmiert und versichert worden, daß sie hernach nie mehr haben fallen können.

6. Was endlich den Zustand der gefallenen Engel nach dem Fall betrifft, so ist auch dieses beides schwer zusammenzudenken, daß sie sollen, von großen Übeln bedrückt, noch größre erwarten, und doch zugleich aus Haß gegen Gott und um sich das Gefühl ihrer Übel zu erleichtern, in einem tätigen Widerstand gegen Gott begriffen sein, und doch nichts wirklich ausrichten können, als mit Gottes Willen und Zulassung, in welchem Falle sie ja weit mehr Linderung ihrer Übel und Befriedigung ihres Hasses gegen Gott finden würden in gänzlicher Untätigkeit.

7. Soll endlich der Teufel mit seinen Engeln als ein Reich gedacht werden, mithin alle auf eine zusammenstimmende Weise, jedoch immer nur nach außen und

namentlich auf die menschlichen Angelegenheiten wirkend: so ist ein solches Reich teils unter der eben aufgestellten allgemein anerkannten Beschränkung nicht zu denken, wenn der Oberherr nicht auch allwissend ist und vorher weiß, was Gott gestatten wird, teils auch drängt nicht nur das meiste Böse in einem Menschen dasselbe in anderen zurück, sondern auch in jedem ein Böses das andre."

In der ersten Auflage folgte darauf gleich die Erklärung des Teufelsglaubens, die jetzt § 45 2 steht, und da sich in der Tat nach dem Bisherigen die Frage aufdrängt, wie eine so unhaltbare Vorstellung entstehen und sich halten konnte, war diese Reihenfolge vielleicht auch die richtigere. SCHLEIERMACHER leitet den Teufelsglauben — wesentlich richtig — aus zwei, später drei Quellen ab: der Vorstellung eines aufsichtführenden und das Böse auskundschaftenden Dieners Gottes, wie wir sie im Buch Hiob haben, dem orientalischen Dualismus und endlich der Annahme eines Todesengels. Den stärksten Schutz aber finde er in den mannigfaltigsten Rätseln, die der plötzliche Wechsel der Gemütszustände für die Selbstbeobachtung darbiete und die daher auch spätre zu seiner Verteidigung immer wieder angeführt haben. Dagegen verzichtete selbst TWESTEN (II, 1 376) darauf und SCHLEIERMACHER meint, gerade die fortgesetzte Selbstbeobachtung müsse den Teufelsglauben allmählich veralten lassen, wie ja auch, je mehr sich das Gute als ein geschichtliches Ganze befestige, die Gegenwirkungen des Bösen sich zersplittern und nicht mehr als ein Reich oder eine Macht erscheinen würden.

Und das findet er nun wieder durch die Schrift- und Kirchenlehre bestätigt: „es gibt unter allen neutestamentischen bestimmt und unzweifelhaft vom Teufel handelnden Stellen keine einzige, in welcher Christus oder die Apostel etwas als neu und eigen, sei es auch nur berichtigend oder ergänzend, über diesen Gegenstand vortragen wollten, sondern sie bedienen sich dieser Vorstellung, wie sie unter dem Volk im Schwange ging" (§ 45 1). Freilich, wie er in manchen Stellen die Beziehung auf den Teufel be-

zweifelt und andre erklärt, das ist zum Teil unrichtig; aber der Grundgedanke, den SCHLEIERMACHER übrigens außer in dem zweiten Sendschreiben (646) auch in seinem Leben Jesu (331 ff.) ausführt, ist unzweifelhaft wieder durchaus zutreffend. „Hätten Christus und die Apostel irgend gewollt die Furcht vor dem Teufel mit in die christliche Frömmigkeit verflechten und somit auch eine eigentümliche aus diesem Element des frommen Bewußtseins hergenommene und ihm entsprechende Lehre aufstellen, so hätten sie dieser Vorstellung doch müssen den gehörigen Raum gönnen, teils da, wo sie wirklich lehrend vom Ursprung und der Verbreitung des Bösen im Menschen überhaupt oder auch von der Art, wie die Sünde noch in den Gläubigen übrig ist, handeln, teils auch, wo von der Notwendigkeit der Erlösung die Rede ist, falls nämlich irgendwie wegen einer Gewalt, die der Teufel über den Menschen hatte, gerade der Sohn Gottes hierzu notwendig wäre. Allein weder ist von dem letzten irgendwo die geringste Spur vorhanden (ausdrücklich auch nicht Hebr. 2 14 f.), noch findet sich, wo von der Sünde gehandelt wird, auch da, wo man es am ehesten erwarten sollte, irgend eine Erwähnung des Teufels, welches gänzliche Schweigen an allen eigentlich lehrhaften Stellen doch immer höchlich hätte beachtet werden sollen."

Auch die von SCHLEIERMACHER angeführten (und in der ersten Auflage, § 56 1 f. noch eingehender besprochenen) Stellen aus den Bekenntnisschriften sind wohl anders zu erklären; aber darin hat er wieder recht, daß sie (wie es dort hieß) keinen ihnen eigentümlichen Lehrgebrauch von dieser Vorstellung machen, auch überhaupt keinen solchen, wodurch sie in unserm Lehrgebäude unentbehrlich würden. Und da nun der Teufelsglaube auch manche bedenkliche Seite hat, wird in der Tat höchstens ein liturgischer oder dichterischer Gebrauch davon zuzulassen sein. In der Dogmatik dagegen darf er und die Engelsvorstellung, wie schon bei DE WETTE und den meisten Spätern (selbst TWESTEN, II, 1 305 ff.), nur anhangsweise behandelt werden. Denn

von der Konstruktion ROTHES (Dogmatik I 246 ff.) und MARTENSENS (213 ff.) gilt auch hier wieder das schon oben Bemerkte, und F. NITZSCH (323 f.) will selbst nur den Kern der Vorstellung rechtfertigen.

2. Die entsprechenden Eigenschaften Gottes.

SCHLEIERMACHER beginnt diesen Abschnitt mit einem Paragraphen (50), der sich auch auf die spätern Erörterungen über göttliche Eigenschaften bezieht und so schon in der Einleitung hätte untergebracht werden können, nachdem das aber nicht geschehen war, nur hier eingeschoben werden durfte: „alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen." „Denn", so heißt es in Absatz 2 der Erläuterungen, „sollten sie als solche eine Erkenntnis des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andre nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntnis dem Gegenstande angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntnis eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Funktionen begriffen werden; und da diese als voneinander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens teilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt." Aber das ist doch, wenn nur die einen Eigenschaften den andern untergeordnet werden, offenbar gar nicht nötig, und eine Unterscheidung mehrerer Eigenschaften überhaupt widerspricht nur einem Gottesbegriffe, wie dem SCHLEIERMACHERS. Die meisten Spätern sind also hier über ihn hinaus- oder vielmehr zurückgegangen, stellenweise sogar bis zur Annahme eines Widerstreits verschiedner Eigenschaften Gottes, der doch unter allen Umständen zu verwerfen sein wird.

Auch darin hat SCHLEIERMACHER unzweifelhaft recht, wenn er die herkömmlichen drei Wege zur Gewinnung göttlicher Eigenschaften, die via eminentiae, negationis und causalitatis ablehnt, da sie ungleichartig seien, für die beiden ersten immer erst etwas außer Gott gegeben sein müsse, was entweder entschränkt oder verneint werden könne, und endlich die Verneinung nur dann eine Eigenschaft ergebe, wenn etwas Positives zurückbleibe, das nur entschränkt zu werden brauchte. Dagegen das dritte Verfahren sei allerdings ein selbständiges, und wird daher von SCHLEIERMACHER als das allein berechtigte befolgt.

Vorher aber weist er auch noch die üblichen Einteilungen der göttlichen Eigenschaften in natürliche oder metaphysische und sittliche, wirksame und ruhende, absolute und relative, ursprüngliche und abgeleitete ab. Und in der Tat läßt sich gegen jede von ihnen etwas einwenden, auch gegen die Verwendung der letzteren Bezeichnungen für die Eigenschaften seines ersten und zweiten Teils durch SCHLEIERMACHER selbst. Wohl aber kann man überhaupt zwischen Eigenschaften Gottes im eigentlichen Sinn und solchen Bestimmungen unterscheiden, „ohne welche der Begriff Gottes überhaupt noch nicht gedacht ist, ohne deren Voraussetzung der Name (Gott) noch ein leerer Schall ist, kurz, welche für den Gottesbegriff schlechthin konstitutiv sind“ (F. NITZSCH 381 f., vgl. 325. 337 f., sowie KAFTAN 159). Und mit ihnen haben wir es hier zu tun.

Wie sie SCHLEIERMACHER denken würde, konnte schon nach dem Bisherigen nicht zweifelhaft sein: die schlechthinige Ursächlichkeit unterscheidet sich auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzusammenhanges enthaltnen: das ist die Ewigkeit — und fällt auf der andern Seite dem Umfange nach mit ihr zusammen: das ist die Allmacht (§ 51). Erstre wird außerdem mit Bezug auf den Raum durch die Allgegenwart, letztre in bezug auf die lebendigen, bewußten Kräfte durch die Allwissenheit ergänzt; wie sie des nähern zu denken seien, zeigt die Erörterung dieser vier Eigenschaften im folgenden.

1. Als Ewigkeit bezeichnet SCHLEIERMACHER die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes (§ 52) und hat damit auch bei solchen Anklang gefunden, die einen andern Gottesbegriff haben. Richtiger wird man dann, wie das ja auch sonst üblich ist, nur die Anfangs- und Endlosigkeit darunter verstehen.

2. Allgegenwart ist für SCHLEIERMACHER die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes (§ 53); andre haben den Ausdruck wieder so gefaßt, wie er unmittelbar verstanden werden muß.

3. „In dem Begriff der göttlichen Allmacht", so geht es dann weiter, „ist sowohl dieses enthalten, daß der gesamte Naturzusammenhang in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dieses, daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in der Gesamtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirksam wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gibt" (§ 54). Und daran ist auch für Vertreter eines andern Standpunkts dies richtig, daß wir von einer andersartigen Allmacht Gottes weder etwas wissen noch daran Interesse haben können.

4. Auch wenn SCHLEIERMACHER endlich die göttliche Allwissenheit als die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht definiert (§ 55), so liegt darin zugleich die richtige Ablehnung der sogenannten mittleren Erkenntnis Gottes, vermöge deren er wissen soll, was erfolgt sein würde, wenn etwas eingetreten wäre, was nicht eingetreten ist. Dagegen ist es wieder unberechtigt, obwohl darin SCHLEIERMACHER auch STRAUSS (I 565) und ROTHE (Dogmatik I 122 ff.) folgen, mit der Allwissenheit die Weisheit zu identifizieren, bez. diesen Ausdruck in einem ganz besondern, später zu besprechenden Sinne zu verstehen — ebenso wie es eine unbegründete Einschränkung ist, wenn RITSCHL (Unterricht 13) und zum Teil noch mehr CREMER (Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes 1897 77 ff.)

die genannten Eigenschaften nur auf das Verhalten Gottes zu den Frommen beziehen.

SCHLEIERMACHER selbst erwähnt in den Zusätzen zu § 52—54 und dem Anhangsparagraphen 56 noch je drei weitre Eigenschaften: die Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit, Unabhängigkeit, Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes. Die erste fällt für ihn mit der Ewigkeit zusammen, die zweite zugleich mit der Allgegenwart, die dritte mit der Allmacht; faßt man diese letztern anders, so kann man die Unveränderlichkeit wohl noch besonders hervorheben, während es von der Unermeßlichkeit und Unabhängigkeit kaum nötig ist. Und ebenso steht es mit der Einheit oder Einzigkeit auf der einen und der Unendlichkeit und Einfachheit auf der andern Seite; wenn SCHLEIERMACHER aber die erstren als den monotheistischen (Grund-) Kanon bezeichnet, „welcher aller Untersuchung über göttliche Eigenschaften immer schon zum Grunde liegt", so gilt das in Wahrheit von allen hier behandelten Begriffen. Es wird daher auch zum Schluß nochmals betont, daß „diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und aufeinander bezogen, keinesweges für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen" (vgl. auch § 167 2).

3. Die zugehörigen Beschaffenheiten der Welt.

Im Unterschied von dem vorigen Abschnitt beginnt dieser ohne weitres mit demjenigen Satz, der bereits alles Weitre in sich enthält: „die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt" (§ 57). Dabei soll aber, wie die Erläuterungen zeigen, sowohl unter ursprünglich als Vollkommenheit etwas andres als gewöhnlich verstanden werden: unter diesem nämlich, „daß die Gesamtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt, dahin zusammenstimmt, die Stetigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen", unter jenem, „daß

hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, sondern von der sich selbst gleichen, aller zeitlichen Entwicklung vorangehenden, welche in den innern Verhältnissen des betreffenden endlichen Seins gegründet ist". Es sind also nach dem Bisherigen ziemlich selbstverständliche Dinge, von denen hier die Rede sein wird, auf die SCHLEIERMACHER kaum gekommen und für die er kaum eine besondre Rubrik eingeführt hätte, wenn nicht in der Kirchenlehre von einer ursprünglichen Vollkommenheit gesprochen würde. Freilich geschieht das ja nun in einem andern Sinne und vor allem mit Bezug auf den Menschen; SCHLEIERMACHER faßt aber, seiner ganzen Auffassung der Religion entsprechend, die Vollkommenheit der Welt, die eigentlich andrer Art ist, damit zusammen und behandelt sie außerdem, seiner uns ebenfalls schon bekannten Vorliebe für die Klimax folgend, vor jener (§ 58).

In der ersten unterscheidet er wieder, daß die Welt dem menschlichen Geist eine Fülle von Reizmitteln darbietet zur Entwicklung der Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, und daß sie sich in mannigfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lasse, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen (§ 59). Wir brauchen indes darauf nicht weiter einzugehen, sondern nur auf den Zusatz, in dem SCHLEIERMACHER einmal die Lehre von der besten Welt und dann die von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt im gewöhnlichen Sinne bespricht. Erstere, so sagt er, gehöre in die spekulative Theologie; in der Glaubenslehre müßten wir dabei stehen bleiben, daß die Welt gut sei, was weit mehr besage als dieses — eine Paradoxie, die doch auch bei andrer Begründung, als wie sie in den vorangehenden Erörterungen enthalten ist, durchaus zutrifft. Auch die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt im gewöhnlichen Sinne des Worts würde nicht hierher gehören, wenn sie eine geschichtliche Aussage machen wollte; das

ist aber für uns, wie SCHLEIERMACHER im einzelnen zeigt und man seither immer deutlicher erkannt hat, nicht annehmbar. Und ebensowenig wäre die Erzählung als Dichtung haltbar, wenn sie die Anschauung von der Nichtursprünglichkeit des Todes enthielte. Das trifft indes, wie SCHLEIERMACHER erkannt hat und in der ersten Auflage (§ 73 1) noch deutlicher als in der zweiten erklärte, nicht zu: gen. 2 17 (welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben), kann angesichts von 3 19 (denn du bist Erde und sollst zu Erde werden) nicht dahin verstanden werden, daß der Tod an sich Strafe der Sünde sei — während dagegen umgekehrt Röm. 5 12 diese Anschauung enthält und auch I. Kor. 15 56 (der Stachel des Todes ist die Sünde) nach allem, auch dem in V. 45 vorhergehenden, nur so verstanden werden kann, daß sich erst durch die Sünde der Tod in den Menschen einbohrt. Trotzdem bleibt es dabei, „daß, wenn wir das allmähliche Abnehmen der organischen Kräfte, die Möglichkeit, daß der Organismus durch äußere Naturpotenzen gestört werde, und das Verschwinden durch den Tod hinwegdenken, wir nicht mehr Wesen unsrer Art gedacht haben" — auch wenn das weiterhin über die in der Sorge für die Erhaltung des Lebens und die Abwendung aller Störungen desselben liegenden Entwicklungsmotive gesagte zum Teil unter jenes Urteil fallen dürfte, das wir SCHLEIERMACHER oben (S. 45) über eine falsche Theodicee aussprechen sahen.

Zum andern an der Schilderung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen ist zunächst bemerkenswert, daß SCHLEIERMACHER auch hier den Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern und so Gemeinschaft zu bilden, besonders hervorhebt (§ 60); im übrigen interessiert uns wieder vor allem die Beurteilung der kirchlichen Lehre (§ 61). Sie ergibt aber, weder als Geschichte noch als Dichtung aufgefaßt, ein klares Bild, ja auch die Ausdrücke: Ebenbild Gottes und ursprüngliche Gerechtigkeit wären besser zu vermeiden. Inwiefern die verschiednen in der Geschichte aufgetretenen Fassungen dieser Begriffe doch als für die

Beurteilung des in ihnen vorausdatierten Vollkommenheitsideals von Bedeutung sind: das hat SCHLEIERMACHER nur angedeutet und haben erst die spätern, namentlich BIEDERMANN (II 496), RITSCHL (III 314), KAFTAN (290 ff.) näher ausgeführt; auf diejenige Anschauung, die auch SCHLEIERMACHER und andre mit ihm noch gelten lassen, werden wir später gelegentlich zurückkommen. Zunächst können wir von dem ersten Teil der SCHLEIERMACHERschen Glaubenslehre, mit dem in der ersten Auflage auch der erste Band schloß, Abschied nehmen und wenden uns nun zu den unendlich viel wichtigern Darlegungen, die, wie wir hörten, diesen Rahmen erst ausfüllen sollen.

II. Das fromme Selbstbewußtsein,

wie es durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmt wird.

A. Das Bewußtsein der Sünde.

1. Die Sünde.

SCHLEIERMACHER erinnert zu Anfang des zweiten Teils, in § 62, wie wir schon sahen, selbst noch einmal daran, daß das bisher beschriebene Gottesbewußtsein als wirkliche Erfüllung eines Momentes nur unter dem Gegensatz von Lust und Unlust vorkomme. Ebenso aber soll umgekehrt, was unter diesen beiden Formen im wirklichen Bewußtsein hervortritt, immer das bisher beschriebene schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sein (vgl. auch § 64 2. 65 1. 66), und das trifft doch zunächst einmal von dem, was wir Sünde nennen, sicher nicht zu. Zwar hat ja namentlich die Confessio Augustana, die SCHLEIERMACHER auch zu § 70 anführt, die Erbsünde in erster Linie als ein Sein sine metu dei, sine fiducia erga deum definiert, und RITSCHL (III 163. 316. 323) bezeichnet diese Hervorhebung der religiösen Seite der Sünde als besonders bedeutungsvoll. Aber in Wahrheit handelt es sich doch dabei nur um den Grund der Sünde, nicht eine Seite — übrigens auch kein glücklicher Ausdruck — dieser selbst, geschweige denn, daß sie überhaupt nur als Hemmung des Gottesbewußtseins zu bezeichnen wäre. SCHLEIERMACHER hält es daher auch selbst für nötig, diesen Begriff der Sünde sofort mit dem sonst üblichen auseinanderzusetzen;

aber weder in der ersten Auflage, wo die Erörterung auf zwei Paragraphen (79 und 80) verteilt wird und namentlich die schwebende Fassung des ersten die hier vorliegende Schwierigkeit verrät, noch in der zweiten ist ihm das in befriedigender Weise gelungen. Ebenso macht er selbst darauf aufmerksam, daß von Beschaffenheiten der Welt und Eigenschaften Gottes mit Bezug auf die Sünde bloß in besonderm Sinne wird die Rede sein können (§ 64 2) — und auch das wird sich uns später bestätigen. Dagegen ist es richtig, daß Sünde und Gnade, wenngleich in der Darstellung zu trennen, doch immer zusammenzudenken sind (§ 62 3. 63 3. 64 1. 65); die Spätern sind daher auch bei der Bestimmung jener von dieser ausgegangen, während SCHLEIERMACHER eben vielmehr seinen besondern, mit der ganzen Grundanschauung vom Wesen der Religion stimmenden Begriff zugrunde legt.

Wir begegnen ihm gleich in dem ersten, die eigentliche Lehre von der Sünde eröffnenden § 66, daneben aber als gleichbedeutend damit der andern Definition als eines positiven Widerstreits des Fleisches gegen den Geist. Und sie ist nun für die Folgezeit außerordentlich bedeutsam geworden. Freilich, wenn SCHLEIERMACHER, wie man häufig annimmt, unter dem Fleisch die Sinnlichkeit im gewöhnlichen Sinne des Worts verstände, so hätte er weder etwas Neues noch überhaupt Haltbares gesagt; denn so läßt sich die Sünde im allgemeinen offenbar nicht erklären. Aber ein solcher Gebrauch des Worts ist ihm nach dem Frühern (§ 4 2. 5 1) und im vorliegenden Zusammenhang ja auch gar nicht zuzutrauen; meint er also damit, wie es im Absatz 2 der Erläuterungen ausdrücklich heißt und auch geschichtlich erlaubt war, die Gesamtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte, so ist das in der Tat eine Definition, die nur näher ausgeführt zu werden brauchte, um die Sünde überhaupt zu erklären. ROTHE (Ethik III 2 ff.) und LIPSIUS (393 ff.) unterscheiden dabei Sinnlichkeits- und Selbstsuchtsünden als nicht unmittelbar aus einander ableitbar; wenn dagegen DORNER (II 80. 90) in der verkehrten Kreaturliebe

und KAFTAN (320) in der Übertretung des heiligen Gotteswillens die höhere Einheit sehen, so ist mit solchen allgemeinen oder rein formalen Definitionen doch in Wahrheit nichts erklärt. Allerdings bezeichnet ja auch SCHLEIERMACHER selbst die Beschreibung der Sünde als einer Abwendung vom Schöpfer als mit seiner Erklärung vereinbar; aber das wird wohl nur hervorgehoben, weil die Augustana (art. 19) die Entstehung der Sünde so bezeichnet — und weil SCHLEIERMACHER eine andre, häufigere Definition, eben die als Übertretung des göttlichen Gesetzes, ablehnen wollte. Freilich, was er gegen sie geltend macht — daß Gesetz in dem Sinne, in dem es sich von Gott als ein vielleicht willkürlicher Akt von ihm unterscheiden lasse, kein ursprünglicher Ausdruck sei, daß man ihn, um auch die Wort- und Gedankensünden darunter zu begreifen, sehr unbestimmt fassen und willkürlich erweitern müßte (vgl. auch § 104 3. 112 5, umgekehrt freilich 73 2 Anmerkung) — das will uns alles nicht genügend erscheinen; der Hauptgrund, weshalb ihn SCHLEIERMACHER ablehnt, ist eben vielmehr wieder sein „religiöser" Sündenbegriff, der für uns nicht maßgebend sein kann. Eher würde er sich noch mit AUGUSTINS Definition befreunden: non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea, quae ille contemsit, aut fugiuntur, quae ille sustinuit; aber eine Beurteilung der Sünde nach dem Bewußtsein der Erlösung liegt auch in diesem Urteil nicht.

Um so wertvoller ist die an jene Hauptdefinition anknüpfende Erklärung der Allgemeinheit der Sünde in § 67, auch wenn sie wieder erst von den spätern im einzelnen durchgeführt wurde. SCHLEIERMACHER bezeichnet es nur als eine allgemeine Erfahrung, daß in jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte, ehe der Geist noch eine war (vgl. § 69 3); auch BIEDERMANN (II 572), SCHWEIZER (I 378) und F. NITZSCH (312) begnügen sich mit Andeutungen; PFLEIDERER dagegen zeigt, wenn auch nicht in seinem Grundriß (120), so doch in seiner Religionsphilosophie (595 ff.) ausführlich und überzeugend, wie der Mensch

anfangs nur von seinen natürlichen Trieben beherrscht ist und diese auch dort, wo das Bewußtsein vom verbietenden Gesetz aufgegangen ist, noch nicht aufhören, ja vielmehr noch verstärkt werden. Daß das so lange andauert, erklärt wieder SCHLEIERMACHER selbst mit Recht aus einer doppelten Ungleichmäßigkeit unsrer Entwicklung: „einmal, sofern die Entwicklung des Geistes stoßweise erfolgt durch voneinander entfernte Augenblicke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung. Demnächst aber sind wir uns des Geistes als Eines bewußt; das Fleisch aber ist ein Vielfaches und dieses Vielfache unter sich ungleich, so daß auch der Geist sich nicht gleichmäßig dazu verhalten kann.“ Trotzdem ist eine sündlose Entwicklung zwar nicht in einem Zusammenleben — denn da würden bei der natürlichen Verschiedenheit der Menschen nicht alle denselben Gang gehn — wohl aber bei einem Einzelnen möglich; ja SCHLEIERMACHER meint, nur unter Voraussetzung ihrer Wirklichkeit lasse sich die Sünde als gänzlich vermeidlich und als Störung der Natur auffassen. In diesem Sinne knüpft er ihre Erkenntnis also hier an das Bild Christi (anders § 108 2. 112 5); aber in der angegebnen Weise postulieren läßt sich dessen Richtigkeit gewiß nicht. Wir müssen vielmehr die Sünde, wie es allerdings ihr Begriff verlangt, schon deshalb als Störung auffassen, weil sie, obwohl so, wie wir gesehen haben, zu erklären, doch in dem Moment, wo wir uns des Guten bewußt sind, als vermeidlich erscheint.

Wohl aber bedarf nun jene Erklärung noch einer Ergänzung, auf die SCHLEIERMACHER daher schon in § 67 2 gelegentlich hindeutete und nun in § 69 ausdrücklich zu reden kommt. „Wir sind uns der Sünde bewußt teils als in uns selbst gegründet, teils als ihren Grund jenseit unsers eignen Daseins habend.“ Dieses „jenseit“ ist wohl absichtlich unbestimmt, auch von angeborner Sündhaftigkeit will SCHLEIERMACHER nur vorläufig reden und die Ausdrücke: wirkliche und Erbsünde bezeichnet er als auf jede Weise unbequem; trotzdem aber hat er sich nun doch

durch den letztern und die ihm zugrunde liegende Anschauung einigermaßen das Konzept verrücken lassen. Was seine wahre Meinung sei, kommt indes daneben deutlich genug zum Ausdruck.

So wird gleich der erste, den bekannten Aussagen der Bekenntnisschriften zuliebe aufgestellte Satz: „die vor jeder Tat eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseit" — wieder derselbe unbestimmte Ausdruck — „jenseit seines eignen Daseins begründete Sündhaftigkeit ist in jedem eine nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommne Unfähigkeit zum Guten" (§ 70) — in den Erläuterungen dahin modifiziert, daß dem Menschen weder die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen, noch die sogenannte bürgerliche Gerechtigkeit abgesprochen werden dürfe. Dagegen den nächsten, ebenfalls aus den Symbolen belegten Paragraphen: „die Erbsünde ist aber zugleich die eigne Schuld eines jeden, der daran teilhat" — sucht SCHLEIERMACHER wirklich zu rechtfertigen, indem er darauf hinweist, daß die mitgeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbsttätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung wächst. Die Anmerkungen (52) bezeichnen diese „geistige Zutat" als den Nerv des Beweises, machen aber damit zugleich auf seine Schwäche aufmerksam; denn trotz aller Gleichartigkeit bleibt doch der aller eignen Sünde bereits vorangehende Hang dazu ebendeshalb unverschuldet. Und was soll man vollends sagen, wenn SCHLEIERMACHER fortfährt: „ist nun diese spätere aus der eigenen Selbsttätigkeit erwachsene Sündhaftigkeit mit der ursprünglich mitgebornen eine und dieselbe, so folgt auch, daß, so gut die hinzugekommene in ihm aus seinen freien, an die ursprüngliche anknüpfenden Lebensakten entstanden ist, auch die ursprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurücktritt, und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne seinen Willen in ihm fortwährt und also auch durch ihn würde entstanden sein" (vgl. auch § 72 6)?! Gegen diese bereits früher versuchte Verlegenheitsauskunft hat selbst REINHARD (Vorlesungen über die Dogmatik 1801.

^{5}1824 299) eingewandt: „nach dieser Art zu urteilen, könnte Gott uns eine ungeheure Menge von Verbrechen aufbürden, von denen wir nicht einmal einen Begriff haben, weil wir sie bei Setzung anderer Umstände begangen haben würden“. Und so sind denn auch später sogar Theologen wie J. MÜLLER (II 432 ff.), KÄHLER (310), SCHMIDT (II 297 ff.), VON ÖTTINGEN (II, 1 496) hinter SCHLEIERMACHER zu den Rationalisten zurückgekehrt; ja auch dieser selbst bezeichnet weiterhin diese Aussagen über die Erbsünde als Ausdrücke nicht des persönlichen Selbst-, sondern des Gesamtbewußtseins. „Schuld heißt sie mit vollkommener Richtigkeit nur, wenn sie schlechthin als die Gesamttat des ganzen Geschlechts betrachtet wird, indem sie des Einzelnen Schuld, wenigstens soweit sie in ihm (bereits) hervorgebracht ist, nicht ebenso sein kann.“ Desgleichen hat er, wenn er sich in der ersten Auflage § 92 2 auf die bekannten alttestamentlichen Stellen von der Gemeinschaftssünde bezog, das später mit Recht als gegen seine früher (S. 16 f.) besprochnen Grundsätze streitend aufgegeben; denn im neuen Testament, das für ihn allein maßgebend sein sollte, findet sich diese Anschauung auch Röm. 2 9 nicht.

Daß SCHLEIERMACHER gleichwohl, obschon er die menschliche Sündhaftigkeit nicht nur auf die Sünde Adams, sondern auch der übrigen, der frühern und gleichzeitigen zurückführt, doch den Ausdruck Erbsünde beibehält, liegt wohl daran, daß er eben wirklich den einzelnen auch für die Sünde des andern verantwortlich machen will. Aber in welchem Maße das geschehen soll, wird bei ihm wieder nicht deutlich, sondern hat erst RITSCHL, der hier ausdrücklich an SCHLEIERMACHER anknüpft, klar ausgesprochen. Wir können uns, so sagt er (III 320), an dem Reich der Sünde „für mitschuldig nur achten, indem wir uns nicht nur die eigenen sündigen Handlungen als solche zurechnen, sondern dabei veranschlagen, daß dieselben die Sünde auch in andern hervorrufen, obgleich wir keine vollständige und deutliche Vorstellung von der Ausdehnung dieser Wirkungen haben“. In einer andern Richtung wieder

hat LIPSIUS (395 f.) SCHLEIERMACHER weitergebildet, indem er nämlich darauf hinweist, daß nicht nur, wie schon dieser angedeutet hatte (vgl. auch RITSCHL, Unterricht 27), in verschiednen Kreisen verschiedne Sünden herrschen, sondern daß in ihnen eine neue Form der Sünde entsteht, „die weder als Sinnlichkeits- noch als Selbstsuchtssünde, sondern als Gemeinschaftssünde im spezifischen Sinne sich darstellt, die ungeordnete Geltendmachung der besondern Zwecke besondrer Gemeinschaftskreise auf Kosten des Ganzen, besondrer Kulturinteressen auf Kosten des allgemeinen sittlichen Zwecks der Gesamtheit und in noch sublimierterer Form der endlichen Zwecke der Menschheit in der Welt überhaupt auf Kosten der sittlichen Bestimmung des Menschen zur Erhebung über die Welt". So liegen in SCHLEIERMACHERS Andeutungen die fruchtbarsten Keime für eine Neugestaltung der Lehre von der Sünde verborgen und sind nur noch nicht genügend beachtet worden, weil er sie mit der unhaltbaren Lehre von der Erbsünde verquickt.

Auch was zum Schluß dieses Lehrstücks in § 72 über die erste Sünde — und das ist in der Tat, wenn auch keine eigentlich dogmatische, so doch eine höchst natürliche Frage — bemerkt wird, läßt noch die rechte Konsequenz vermissen. SCHLEIERMACHER geht davon aus, daß wir die ersten Menschen als erschaffen von Anfang an auf einer Stufe stehend denken müßten, derjenigen gleich, auf der in den gebornen auch der Geist schon eine Macht sei, sieht aber nun doch klar ein, daß wir uns dann ihren Fall nicht erklären können. Denn „sollen wir das Gottesbewußtsein sich von innen heraus entwickelnd denken oder auch vermittelst einer wir wissen nicht recht wie vorstellbaren Gemeinschaft mit Gott; so ist kein Grund zu denken, warum es sich als ruhendes Bewußtsein stärker und schneller, als Impuls aber träger und schwächer sollte ausgebildet haben. Verläßt uns nun hier der Natur der Sache nach die Analogie: so kommt es auf den Versuch an, den Anfang der Sünde in den ersten Menschen ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären. Die herrschenden

Erklärungen sind, der Mensch habe gesündigt durch Verführung des Satans und durch Mißbrauch seines freien Willens. Beides läßt sich schwerlich für diesen Fall ganz voneinander trennen, weil immer die Sünde ein Mißbrauch des freien Willens ist. Je mehr aber dabei der Tätigkeit des Satans zugeschrieben wird, um desto mehr nähert sich die Verführung der Zauberei oder der Gewalt, um desto weniger ist aber überhaupt Tat da, mithin auch um desto weniger Sünde". Außerdem hätte SCHLEIERMACHER hier wieder an das von ihm früher über die Unhaltbarkeit der Teufelsvorstellung überhaupt ausgeführte erinnern können, durch das auch die späteren Versuche, mit ihrer Hilfe den Ursprung der Sünde zu erklären, im voraus widerlegt waren. Statt dessen fährt er fort: „Je weniger aber Verführung des Satans, um desto weniger ist ohne vorhandne Sündhaftigkeit auszukommen, indem Mißbrauch des freien Willens" — und damit sind wieder auch spätere Theorien im voraus widerlegt — „doch für sich kein Erklärungsgrund ist, sondern etwas angenommen werden muß, was zum Mißbrauch hintrieb. Will man nun gleich hier auf die Einflüsterungen des Satans zurückgehn: so könnten diese doch nicht gewirkt haben, wenn in der Seele nicht schon etwas vorhanden war, was eine Leichtigkeit, in sinnliche Begierde überzugehn, in sich schloß; und eine solche Hinneigung zur Sünde muß also schon vor der ersten Sünde in den ersten Menschen gewesen sein, weil sonst auch keine Verführbarkeit stattgefunden hätte". Aber trotzdem versucht es SCHLEIERMACHER dann doch wieder, die erste Sünde „aus einem solchen Mißbrauch des freien Willens, welcher in seinem Innern keinen Grund gehabt hätte", oder aus den Einseitigkeiten des Geschlechts und dem Wechsel der Stimmungen zu erklären, die doch dafür entfernt nicht hinreichen. In Wahrheit wird die Sünde in den ersten Menschen, wie ROTHE (Ethik III 41) meint, ebenso wie jetzt durch das Überwiegen des Fleisches über den Geist entstanden sein, und dies um so mehr, als sich umgekehrt auch der Hang zur Sünde in den spätern nicht nur aus einer durch di-

erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangenen Veränderung erklären läßt.

„Es kann niemandem zugemutet werden", sagt SCHLEIERMACHER, und scheut sich nicht, damit auch den Bekenntnisschriften zu widersprechen, „vorzustellen, daß in den einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben" (vgl. dazu 1. Aufl. II 58). RITSCHL (III 325 ff.) hat also auch für seine Leugnung der Vererbung (neben dem Rationalismus) einen Vorgänger an SCHLEIERMACHER und etwa noch BIEDERMANN (II 499), während ihm die spätern zumeist widersprochen haben. Selbst KAFTAN (366 f.) sagt: „daß überhaupt eine Vererbung stattfindet, ist eine Tatsache, nicht minder, daß sie sich auf das geistige Wesen des einzelnen, auf Charakteranlage und sittliche Dispositionen erstreckt." Aber in Wahrheit wird eine solche Vererbung doch mindestens sehr einzuschränken sein, nämlich auf solche psychologischen Eigentümlichkeiten, die in physiologischen ihre Ursache haben. Am richtigsten sagt also KÄHLER (309 f.): „die tatsächliche Selbstverständlichkeit der sündigen Selbstbestimmung für jedes Menschenkind wird durch Vergegenwärtigung der allseitigen Abhängigkeit der einzelnen von dem Menschheitsleben viel befriedigender erklärt, als durch den einseitigen Hinweis auf die leibliche Abstammung; denn das Gemeinschaftsleben und die geschichtliche Überlieferung mit ihrem unermeßlichen erziehenden Einflusse bilden in nicht geringerem Grade die bestimmende Voraussetzung des persönlichen Lebens, als das ihm zuteil gewordene Stück der gemeinsamen menschlichen Natur." SCHLEIERMACHERS Zurückhaltung, deren er sich unverkennbar hier befleißigt, war also gewiß wohl begründet — mochte er auch mit seiner Berufung auf die Schrift zum Teil irregehen. Denn wenn Paulus II. Kor. 11 3 „bezeugt, daß die Sünde noch auf dieselbe Weise in uns entsteht und die Gesinnung verunreinigt werden kann, wie es bei Eva geschah", so beweist das so wenig etwas, wie wenn AUGUSTIN (und auch dies führt SCHLEIERMACHER an) gelegentlich einmal sagt: etiam nunc in unoquoque nostrum

nil aliud agitur, cum ad peccatum delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Ja betreffs Röm. 5 12 erkennt SCHLEIERMACHER selbst zunächst an, daß Paulus hier alle Sünde als abhängig darstellt „von dem ersten Anfang derselben, so daß, wenn Adam sie hätte zu vermeiden gewußt, wir sie auch würden haben vermeiden können". Freilich sucht er das dann durch das Folgende abzuschwächen; aber das geht doch in dem Sinn, wie es hier nötig wäre, nicht an. Immerhin hat SCHLEIERMACHER (und RITSCHL und KAFTAN schließen sich ihm an) darin recht, daß Paulus nur zur Erläuterung der Lehre von der Wiederbringung des Lebens durch Christum auf die Frage von der Entstehung der Sünde kommt; wir können noch hinzusetzen, daß er dabei von der jüdischen Theologie abhängig ist und diese Anschauung also ebenso zu beurteilen ist, wie der Engels- und Teufelsglaube im Neuen Testament.

Wesentlich kürzer können wir uns über das zweite Lehrstück von der wirklichen Sünde fassen, obwohl auch dieses viele noch nicht weiter ausgeführte Andeutungen enthält. Zunächst freilich greift SCHLEIERMACHER ausdrücklich wieder auf seinen unhaltbaren Sündenbegriff (= Hemmung des Gottesbewußtseins) zurück und bezeichnet deshalb auch das Äußerlichwerden dieses Zustandes als für seine Sündlichkeit gleichgiltig (§ 73 2), während das doch sonst offenbar nicht zutrifft. SCHLEIERMACHER weist daher später (§ 74 2) auch selbst darauf hin, „daß es für jeden gewisse sündliche oder der Sünde verwandte innere Bewegungen gibt, welche sich in ihm nie zu äußeren Sünden gestalten, weil sie auch innerlich mehr ein Spiel fremder als eigner Gedanken und Erregungen sind und daher auch mehr dem Gesamtleben als dem Einzelleben angehören" — und wenn es auch keinen geben mag, der etwa nur solche aufzuweisen hätte, so geht es doch nicht an, mit Abrechnung dieser den Unterschied zwischen innerlichen und äußerlichen Sünden einfach für einen zufälligen zu erklären. Vollends daß kein „einzelner Mensch gegen irgend eine von den verschiednen Formen der Sünde durch seine Persönlichkeit so sichergestellt wäre, daß er

unmöglich in dieselben verfallen könnte“ (§ 73 2) — in den Anmerkungen (55) sagt SCHLEIERMACHER sogar im offenbaren Anschluß an eine bekannte Stelle bei KANT (200): es kennt jeder Mensch seinen Preis — das gilt doch ausdrücklich nur „abgesehen von der Erlösung“, also unter Voraussetzung einer Abstraktion, die SCHLEIERMACHER sonst verwirft.

Immerhin enthält auch das, was er (§ 74 2 f.) gegen andre Wertunterschiede sagt, die man zwischen einzelnen Sünden macht, wieder viel Wahres, während die Zurückweisung der Unterscheidung von Äußerungen der Begierde und Verunreinigungen des Gottesbewußtseins tatsächlich seinen eignen „religiösen“ Sündenbegriff widerlegt. Denn wenn immer eins das andre hervorruft und, wo in einer Gesamtheit eine bestimmte Gestalt der Begierde herrschend hervortritt, da auch bald eine Umgestaltung des Gottesbewußtseins entsteht, so ist das eben in Wahrheit etwas andres. Doch das wird ja auch nur selten übersehen; dagegen hält man für gewöhnlich vorsätzliche Sünden im allgemeinen für größer als unvorsätzliche; wie SCHLEIERMACHER zeigt, mit Unrecht. „Denn unvorsätzliche Sünden, sofern sie wirklich noch Handlungen sind, und nicht bloß Erfolge, sind entweder Sünden der Unwissenheit oder der Übereilung. Ist nun die Unwissenheit gegründet im Mangel an Wertschätzung der sittlichen Bedeutung unsrer Handlungen überhaupt, oder die Übereilung in einer leidenschaftlichen Richtung, welcher Art es auch sei; und läßt sich auf der andern Seite ein vorübergehendes Unvermögen in einem, um einem sinnlichen Antrieb zu widerstehen, besonders ungünstig bedingten Augenblick als ein völlig isolierter Moment denken, der keinen weiteren Einfluß ausübt: so werden vorsätzliche Sünden von dieser Art geringer sein als unvorsätzliche von jener.“ Nur folgt daraus wieder noch nicht, daß sie an und für sich beide gleich sind; denn immer handelt es sich doch nur um besondre Fälle.

Weiterhin ist auch zwischen den an sich läßlichen Sünden, wenn sie doch der Reue bedürfen, und den Tod-

sünden der Begnadigten, die läßlich werden, wenn wir den verloren gegangnen Zustand vermittelst der Reue wieder erlangen, kein großer Unterschied; nur die sogenannte Sünde wider den heiligen Geist wird im Neuen Testament ausdrücklich als absolute Todsünde bezeichnet. Denn wenn SCHLEIERMACHER darauf hinweist, daß die Auslegung der betreffenden Schriftstellen streitig sei, so gilt das doch nicht von jenem Punkt; er zieht aber auch ihn in Zweifel, weil er von seinem deterministischen Standpunkt aus allerdings keine solche Sünde zugeben kann. Und auch abgesehen davon müßte der Satz, als ob irgend eine Sünde, wenn sie mit Bezug auf die Erlösung bereut wird, nicht vergeben werden könnte, als die Allgemeinheit derselben beschränkend verworfen werden.

Wird endlich, was den Zustand des Menschen beim Sündigen betrifft, zwischen Freiheit und Knechtschaft ein Stufenunterschied gemacht, so geht allerdings beides ineinander über. Daß dagegen an den Zustand der Verstockung immer nur eine Annäherung stattfindet (vgl. dazu den Anhang), kann SCHLEIERMACHER wieder nur von seinem Begriff der Religion als eines integrierenden Bestandteils der menschlichen Natur aus behaupten, ebenso wie ein unerweckliches Erstorbensein des Gottesbewußtseins nur dem Deterministen als partikularistische Beschränkung des Gebietes der Erlösung erscheinen wird. Jener Unterschied zwischen Freiheit und Knechtschaft drückt aber das verschiedne Verhalten des Menschen zur Erlösung aus: und das ist die einzige Ungleichheit, die SCHLEIERMACHER gelten läßt.

Genauer handelt es sich dabei wieder um ein Doppeltes: ist die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins größer, „so ist auf der einen Seite auch das geistige Leben, in welchem ein solches vorkommt, kräftiger und vermöge dieser Kraft ist in einem solchen Leben die Sünde mehr im Verschwinden, mithin kleiner; wogegen man auf der andern Seite sagen kann, daß, wenn die geistige Kraft größer ist, auch der Widerstand des Fleisches, durch welchen jene

überwunden wird, kräftiger sein muß, mithin die Sünde größer. Dasselbe ergibt sich auch, wenn wir darauf sehen, daß der sündliche Gehalt um desto größer ist, je geringfügiger die äußern Aufforderungen waren, welche nur überwunden zu werden brauchten. Denn auch diese sind nicht für jeden dasselbe; sondern für den geübteren ist die nur noch eine geringe, welche für andre groß ist und schwierig". Und das bleibt für die Beurteilung einzelner Handlungen auch neben der entgegengesetzten des Gesamtzustandes bestehen, die neuerdings wieder RITSCHL (III, 351 ff.) vertritt, und für die er sich neben ABÄLARD, DUNS, WESSEL, STAUPITZ, ZWINGLI und VON ÖTTINGEN eben auch auf SCHLEIERMACHER hätte berufen können.

Wenn dieser aber in all diesen zuletzt besprochnen Untersuchungen nach der subjektiven Schuld fragt, so war ein solcher Übergang zu einem in Wahrheit andern Standpunkt wieder durch seinen Begriff von der Sünde als Hemmung des Gottesbewußtseins nahegelegt. Wir werden dagegen, wie wir auch ihr Verhältnis denken mögen, doch mindestens begrifflich zwischen Sünde und Schuld scheiden und ebenso, um das nochmals zu wiederholen, unsre eignen Anschauungen gegen die der Kirchenlehre, die ja hier nach so gut wie aller Urteil in dem für sie grundlegenden Punkt nicht mehr haltbar ist, viel schärfer abgrenzen müssen, als es SCHLEIERMACHER tut. Seine Ausführungen bedürfen kaum irgendwo so sehr der konsequenten Weiterbildung, wie hier und in dem nächsten Abschnitt.

2. Das Übel.

Daß SCHLEIERMACHER auf das Bewußtsein der Sünde sofort die entsprechenden Beschaffenheiten der Welt — denn diese Überschrift trägt der Abschnitt — aber nicht die zugehörigen Eigenschaften Gottes folgen läßt, könnte nach dem ersten Teil, wo die Reihenfolge die umgekehrte war, als auffällig erscheinen. Es wird sich aber sofort — soweit es dessen nämlich nach der schon oben angezognen vorbe-

reitenden Bemerkung in § 64 2 noch bedarf — dadurch erklären, daß von Eigenschaften Gottes nicht eigentlich mit Bezug auf die Sünde, sondern nur das Übel die Rede sein kann. So nimmt SCHLEIERMACHER also die Lehre von diesem voraus; daß er sie so, wie er tut, darstellt, ist wieder — so allgemein das auch übersehen zu werden scheint — nur aus seinem Sündenbegriff (nicht einer in dieser Ausdehnung undenkbaren Konnivenz gegen die Kirchenlehre) verständlich.

Weil nämlich die Sünde, wie wir nun schon oft gesehen haben, für ihn Hemmung des Gottesbewußtseins ist, deshalb kann SCHLEIERMACHER auch das Übel auf sie zurückführen, wenngleich unmittelbar nur das gesellige, das natürliche hingegen nur mittelbar (§ 75 f.). „Denn immer muß es freilich einen relativen, hier stärker, dort schwächer hervortretenden Gegensatz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menschlichen Einzelwesen gegeben haben, weil diese sonst nicht hätten sterblich sein können; allein solange jeder Augenblick menschlicher Selbsttätigkeit durch das Gottesbewußtsein bestimmt und alles Sinnliche und Leibliche nur hierauf bezogen gewesen wäre, solange konnte jener Gegensatz nicht als Lebenshemmung in das Gesamtbewußtsein aufgenommen werden, weil durch denselben die Tätigkeit des Gottesbewußtseins auf keine Weise gehemmt, sondern nur die Resultate derselben anders gestaltet werden konnten. Herrscht hingegen statt des Gottesbewußtseins das Fleisch: so muß auch jede Einwirkung der Welt, welche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daseins in sich schließt, je mehr der Moment durch dieses allein ohne das höhere Selbstbewußtsein abgeschlossen wird, um desto mehr als ein Übel gesetzt werden, weil das Prinzip zurückgedrängt ist, welches allein auch für diesen Fall die Übereinstimmung hätte herstellen können. Was aber die andre (Form des Übels) betrifft, welche zunächst in menschlicher mit der Sünde verwandter Tätigkeit ihren Grund haben muß: so ist offenbar, daß eine solche (Tätigkeit), die nichts anders

wäre als reiner Ausdruck der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, niemals könnte in eine geistige Lebenshemmung ausschlagen. Ist aber diese Herrschaft (des Gottesbewußtseins) aufgehoben, so tritt auch ein Gegensatz zwischen den einzelnen Existenzen ein, und was den einen fördert, wird oft schon dadurch dem andern zur Hemmung.“ SCHLEIERMACHER denkt also nicht daran, die natürlichen Übel erst durch die Sünde entstehen zu lassen; er will auch die geselligen nur insofern als Strafe ansehen, als jener Zusammenhang auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeht. Ebenso lehnt er es endlich (§ 77; vgl. 101 3. 104 4) ab, des einzelnen Übel auf seine Sünde als auf ihre Ursache zu beziehen — und hat mit alledem gewiß durchaus recht. Ja wenn man nicht jenen „religiösen“ Sündenbegriff zugrunde legt, wird man noch einen Schritt weiter gehen und die durchgängige Abhängigkeit des Übels von der Sünde überhaupt aufgeben. Im Grunde tut das auch SCHLEIERMACHER selbst, sofern er schon abgesehen von dem Bewußtsein der Sünde, wie wir sahen (S. 45 ff.), von Übeln redet. Dann aber werden sie auch für den Frommen immer Übel bleiben, wenngleich leichterer Art, wie denn Joh. 9 3 nicht die Beurteilung der Blindheit als Übel, sondern nur als Sündenstrafe abgelehnt wird. Es geht auch zu weit, wenn nach RITSCHL (III 334) z. B. Verleumdung oder körperliche Leiden dem einen zwar als Übel gelten sollen, dem andern aber überhaupt nicht. Richtiger sagt darüber KAFTAN (338): „Äußerlich genommen dasselbe Übel bedeutet je nachdem etwas ganz Verschiednes für zwei Menschen, die innerlich verschieden dazu stehn. Was den einen zu Boden wirft, vermag der andre als eine verhältnismäßig leichte Last zu tragen.“ Dagegen hat jener (III 337) und ebenso LIPSIUS (407 f.) wieder recht, wenn sie darauf bestehen, daß wir manche Übel fort und fort als Strafen beurteilen, nicht nur wenn wir sie uns selbst zugezogen haben, sondern auch wenn wir uns nur überhaupt Gott gegenüber schuldig fühlen. Das ist also auch der Wahrheitskern in

SCHLEIERMACHERS Lehre vom Übel, die wir im übrigen verwerfen werden, obwohl oder vielmehr gerade weil sie aus seinem Sündenbegriff richtig abgeleitet ist. Ja aus ihm erklärt es sich endlich auch noch, daß in dem Zusatz zu diesem Lehrstück, § 76, den SCHLEIERMACHER übrigens in der ersten Auflage (als § 100) meiner Empfindung nach klarer formuliert und begründet hatte, das Bestreben, das Übel an und für sich (d. h. nicht durch Vermittlung der Sünde) aufzuheben, abgelehnt wird; von andern Voraussetzungen aus wird man dies vielmehr für das Richtige halten. Doch handelt es sich dabei schon, wie SCHLEIERMACHER selbst sagt, um einen Grenzsatz gegen die christliche Sittenlehre, von dem daher hier nicht weiter die Rede zu sein braucht.

3. Die entsprechenden Eigenschaften Gottes.

Es wurde schon mehrfach darauf hingewiesen, daß SCHLEIERMACHER selbst anerkennt, von Eigenschaften Gottes mit Bezug auf die Sünde, abgesehen von ihrem Verschwinden durch die Erlösung, könne keine Rede sein. Trotzdem erwartet man natürlich nach seinem Schema, an dieser Stelle von dergleichen zu hören, und so wird denn auch zunächst in § 79 nochmals hervorgehoben, daß Gott der Urheber der Sünde sei. Aber in derselben Weise, wie Urheber der Erlösung, kann er, da beides einander entgegengesetzt ist, das doch nicht sein (§ 80); es ist also zu sagen, er habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordne Herrschaft des Geistes uns Sünde werde (§ 81).

Dieses „uns", so erläutern die Anmerkungen (58), soll ausdrücken, daß die Sünde für Gott nicht ist, so wenig wie das Auseinander und Nacheinander; es soll also die Absolutheit der Abhängigkeit der Welt von ihm aufrecht erhalten. Aber tatsächlich ist doch die Sünde so wenig wie das Übel (§ 82) nur in unserm Bewußtsein vorhanden; SCHLEIERMACHERS Gottesbegriff erweist sich also auch hier wieder als unhaltbar. Ja er gibt das selbst stillschweigend

dadurch zu, daß er nun eben doch, wenngleich in der durch das Bisherige bedingten Weise, von besondern Eigenschaften Gottes mit Bezug auf Sünde und Übel redet.

Und zwar sind das Heiligkeit und Gerechtigkeit: denn unter der ersteren versteht SCHLEIERMACHER diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt, unter der letztern diejenige, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Übels mit der wirklichen Sünde geordnet ist (§ 83 f.). Er rechtfertigt diese Definitionen zutreffend gegen abweichende, so zunächst die der Heiligkeit als des Wohlgefallens am Guten und Mißfallens am Bösen, die nicht ohne leidenschaftliche Beimischung sei und eine bloß innerlich ruhende Eigenschaft bezeichne; dann die der Gerechtigkeit gegen die Einbeziehung der sogenannten gesetzgebenden (vgl. auch STRAUSS I 593 ff.). Freilich die Ablehnung der belohnenden ist unbegründet; denn in demselben uneigentlichen Sinn wie von einer göttlichen Strafe können wir von einem göttlichen Lohne sprechen. „Unverkennbar", sagt SCHLEIERMACHERS Satz gegenüber mit Recht STRAUSS (I 600), „werden hier zweierlei Gesichtspunkte für das Verhältnis des Menschen zu Gott miteinander vermischt, und während der eine, welcher den Menschen Gott gegenüber zum schlechthin unselbständigen macht, auf ihn im Falle seines pflichtmäßigen Handelns angewendet ist, wird er auf den andern, der ihn Gott gegenüber als selbständige Kausalität voraussetzt, nur für den Fall gestellt, daß er seiner Schuldigkeit zuwider handelte". Und auch die Heiligkeit wird zu eng gefaßt, wenn man sie allein auf die Setzung des Gewissens beschränkt. SCHLEIERMACHER versteht darunter allerdings keinen bloßen Formbegriff, sondern das sittliche Gesetz und zwar, „wie es in einem Gesamtleben als dasselbe in allen und für alle auftritt"; aber auch so ist es zu wenig, wenn er (im Anschluß an QUENSTÄDT) bei der Heiligkeit Gottes nur an die Forderung des vollkommen Guten denkt.

Es muß, wie F. NITZSCH (346. 400) und CREMER (34 ff.) tun, hinzugenommen werden, daß Gott das Gute auch verwirklicht; aber das gehört allerdings noch nicht in dieses Kapitel.

Die Gerechtigkeit unterscheidet sich dann so, daß sie einen besondern Weg beschreibt, den Gott zur Erreichung dieses Ziels einschlägt: die Bestrafung des Bösen und Belohnung des Guten. Freilich so, wie SCHLEIERMACHER, konnten wir uns die erstere ja nicht denken; noch weniger aber dürfen wir, wenn anders wir verständlich reden wollen, die Gerechtigkeit Gottes mit C. J. NITZSCH (156 f.) und RITSCHL (Unterricht 13 f.) im Sinne der Treue fassen, in dem sie allerdings in der heiligen Schrift vielfach vorkommt. Hier, namentlich im alten Testament, wird auch unter der Heiligkeit gern die Unnahbarkeit verstanden; aber deshalb sind wir noch nicht berechtigt, mit RITSCHL (II 89 ff.) den Begriff überhaupt abzulehnen.

Wenn SCHLEIERMACHER endlich in dem Anhangsparagraphen 85 (dem letzten des ersten Bandes überhaupt) den Begriff der Barmherzigkeit Gottes nur für das homiletische und dichterische Sprachgebiet gelten lassen will, so bestimmt ihn dazu wieder sein Gottesbegriff, dem Mitgefühl mit fremden Lebenszuständen widersprechen würde. Abgesehen davon ist dagegen kein Grund vorhanden, den Begriff zu vermeiden; wohl aber führt er nun erst recht zu der andern Seite des Gegensatzes hinüber (vgl. auch § 167 2), der daher auch wir uns jetzt zuwenden.

B. Das Bewußtsein der Gnade.

1. Der Erlöser und die Erlösten.

Wir sahen schon früher und werden es nach den Ausführungen über SCHLEIERMACHERS Sündenbegriff doppelt begreiflich finden, daß die Erlösung für ihn nur den Übergang von einer nicht vorhandnen Leichtigkeit, das Gottesbewußt-

sein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten, zu einer solchen bedeuten kann. Auch davon war schon dort die Rede, daß, wie es nun hier (§ 87) heißt, wir uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt sind „als begründet in einem neuen, göttlich gewirkten Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt". Daß es eines solchen besondern und neuen Gesamtlebens überhaupt bedürfe, wird freilich (in § 86) wieder nur im Widerspruch mit SCHLEIERMACHERS Grundanschauung vorausgesetzt. RITSCHL, der diese Auffassung übernommen hat (III 512 ff.), begründet sie im Sinne SCHLEIERMACHERS damit, daß es nur unter dieser Bedingung möglich sei, „die Notwendigkeit der Verknüpfung festzustellen, welche zwischen der Sündenvergebung und dem persönlichen Leben Christi, beziehungsweise seiner Lebensvollendung in dem Opfertode behauptet wird" (519). SCHLEIERMACHER selbst hat auch bereits (§ 88 3) die Bedenken zu beseitigen gesucht, die gegen diesen Satz von der tatsächlichen Beschaffenheit der Kirche aus erhoben werden könnten, indem er sich freilich auch hier wieder nur auf eine „Voraussetzung" oder einen „Glauben" beruft, wenngleich einen erfahrbaren. Und zwar besteht diese Erfahrung zunächst bei dem einzelnen darin, daß er „auch jetzt noch aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesamttat und als ein Gesamtbesitz in der Gemeine besteht, den Eindruck der unsündlichen Vollkommenheit Jesu erhält, welcher ihm zugleich zum vollkommnen Bewußtsein der Sünde und zur Aufhebung der Unseligkeit wird". Die Erfahrung des Gemeinbewußtseins dagegen drückt SCHLEIERMACHER so wenig klar aus, daß ich dafür lieber gleich die Umschreibung RITSCHLS (III, 532) einsetze und nur am Schluß — denn das ist nötig — durch SCHLEIERMACHERS Worte ergänze: „Wenn auch in großen Gebieten der christlichen Kirche das von Christus wirksam gemachte Gottesbewußtsein durch die Sünde in der Weise gehemmt wird, daß sogar die Maß-

stäbe des christlich Wahren und Guten verderbt werden, so ist doch solchen Erscheinungen immer das zugute zu halten, daß in ihnen die Absicht auf das richtige Christentum als der verborgene Antrieb wirkt — und sich ebendeshalb trotz aller Reaktionen auch in der Erscheinung immer mehr herausarbeiten wird." Aber selbst wenn das genügen mag, so bleibt doch bei seinem Gottesbegriff noch jene andre Schwierigkeit bestehen, auf die SCHLEIERMACHER denn auch hier selbst aufmerksam macht. In § 89 setzt er nämlich für den Ausdruck Erlösung, da die Sünde für Gott nicht sei (vgl. § 81), den andern: vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ein, kann aber dann die Forderung nicht abweisen, auch hier den Begriff der Schöpfung auf den der Erhaltung zurückzuführen. „So ist die Erscheinung Christi anzusehen als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und", so setzt er doch wieder hinzu, „sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen." Ja er meint, von hier aus schließe sich auch die Beziehung Christi auf diejenigen, die vor seinem Erscheinen gelebt haben, oder räumlich von dem durch ihn beseelten Gesamtleben getrennt sind, deutlicher auf, und erscheine um so natürlicher, daß diese sonst verborgene Beziehung auch an einzelnen Punkten in Vorbildern und Weissagungen besonders heraustrete; aber in Wahrheit genügt das doch bei seinen früher geschilderten Anschauungen nicht, sondern schließen diese überhaupt einen Unterschied im Wirken Gottes aus, so daß SCHLEIERMACHER konsequenterweise jenes göttlich gewirkte Gesamtleben bis auf den Anfang zurückdatieren müßte (vgl. 1. Aufl. § 107 a. E.). Dagegen bei anderen Voraussetzungen ist eine solche Auffassung des Werkes Christi vielmehr sehr wohl möglich und daher auch von zahlreichen Spätern adoptiert worden.

SCHLEIERMACHER freilich muß, wie er selbst sagt (§ 882), außerdem noch zu erklären suchen, daß die unsündliche

Vollkommenheit Jesu nicht nur beigelegt, auch nicht nur durch die ihrer Befriedigung zueilende Sehnsucht in ihm erkannt worden ist, sondern selbst diese Anerkennung hervorgerufen hat. Im vorliegenden Zusammenhang wird das nur vorausgesetzt und auch später (in § 93) zum Teil nur aus dem christlichen Glauben selbst bewiesen. Wenn man nämlich Jesu nur vorbildliche, aber keine urbildliche Würde zuschreiben wollte (ein Ausdruck, den SCHLEIERMACHER wohl von KANT entlehnte, aber anders als dieser gebrauchte), so müsse sich „unausbleiblich ein Wunsch wenigstens — weil doch das schlechthin Vollkommene so mindestens immer angestrebt wird — ja, je mehr der einzelne sein persönliches Bewußtsein dem Gattungsbewußtsein unterordnet, auch eine Hoffnung entwickeln, das Menschengeschlecht werde noch einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über Christum hinausgehen und ihn hinter sich lassen; dieses aber ist offenbar die Grenze des christlichen Glaubens". Doch macht SCHLEIERMACHER, was die Vertreter einer solchen Perfektibilität betrifft, einen Unterschied zwischen denen,

„welche sagen, es sei nicht nur möglich, sondern liege uns auch ob, über vieles von dem hinauszugehen, was Christus seine Jünger gelehrt, weil er selbst, indem es menschliches Denken ohne Worte nicht gibt, durch die Unvollkommenheit der Sprache wesentlich verhindert worden sei, den innersten Gehalt seines geistigen Wesens ganz in bestimmten Gedanken zu verwirklichen (und dasselbe gelte in einem andern Sinne auch von seinen Handlungen, in welchen sich immer die Verhältnisse, durch welche sie bestimmt werden, mithin auch die Unvollkommenheit abspiegeln), wobei noch immer bestehen kann, daß ihm seinem innern Wesen nach die schlechthinige Urbildlichkeit zukomme, so daß jenes über seine Erscheinung hinausgehen zugleich immer nur eine vollkommnere Darlegung seines innersten Wesens werden könne,

und zwischen denen, welche der Meinung sind, Christus sei auch seinem innern Wesen nach nicht mehr, als von

ihm habe erscheinen können, aber die von ihm ausgehende Gemeinschaft der Lehre und des Lebens mit den in ihr aufbewahrten Zeugnissen von Christo habe vermöge einer besondern göttlichen Leitung eine so glückliche Organisation, daß sich beide, Lehre und Leben, nach jedem vollkommneren Urbilde, welches spätere Menschengeschlechter aufstellen könnten, mit Leichtigkeit umbilden lassen". Ja das erste tut SCHLEIERMACHER selbst (ebenso wie SCHWEIZER II 8) und das andre verwirft er zunächst nur um des christlichen Glaubens willen, ebendeshalb aber führt er dafür noch einen zweiten Beweis, der freilich wieder in einem außerordentlich überladnen und deshalb erst zu gliedernden Satze enthalten ist.

„Wenn man auf der einen Seite bemerkt, daß (sobald man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sei, leugnet) man auch nicht mehr behaupten könne, die Schöpfung des Menschen sei oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesetzt bleibt, und dann von dem Menschen weniger ausgesagt wird, als von andern Geschöpfen

> — denn von allen mehr gebundenen Arten des Seins kann man sagen, daß ihr Begriff vollkommen wirklich wird in der sich einander ergänzenden Gesamtheit der Einzelwesen; von einer freier sich entwickelnden Gattung aber kann dies nicht gelten, wenn die Vollkommenheit einer wesentlichen Lebensfunktion im Begriff gesetzt ist, aber in keinem einzelnen gegeben; denn das Unvollkommene kann sich nicht untereinander ergänzen zur Vollkommenheit —

und man nun auf der andern Seite hinzunimmt, wie schwierig es sein müßte, einen Unterschied anzugeben zwischen einem wahren Urbild und einem solchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liegt, jede mögliche Steigerung in der Gesamtheit zu bewirken, da ja schon die Produk-

tivität nur in dem Begriff des Urbildes liegt und nicht in dem des Vorbildes:

so ergibt sich wohl, daß nur die Urbildlichkeit der angemessene Ausdruck ist für die ausschließliche persönliche Würde Christi."

Ich kann auch dieses letztre Argument, das SCHLEIERMACHER übrigens in der ersten Auflage (§ 114) allein näher ausführte, solange man sich nur an das jetzige neue Gesamtleben hält, nicht für zwingend halten. Denn wenn er sich selbst in seinem zweiten Sendschreiben (624 f.) auf die fünfzehnte Frage des Heidelberger Katechismus: Was für einen Mittler und Erlöser müssen wir dann suchen? beruft, so liegt eben dort ein andrer Begriff von der Erlösung vor, während hier die Hervorkehrung der Person Christi, die noch FRANK (Geschichte 65) besonders rühmt, nicht genügend begründet war. Aber auch wenn es anders wäre, bliebe (trotz aller Anerkennung für das ja schon bei den frühern unbewußt vorhandene Streben, Person und Werk Christi in Einklang zu setzen und von jenem in der Dogmatik nur das auszusagen, was zu diesem paßte) der schon von STEUDEL (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1828 95 f.) und BAUR (die christliche Gnosis 1835 652) gegen SCHLEIERMACHER erhobne Vorwurf möglich, sein Christus sei nicht der historische, sondern ein idealer; es hätte also richtiger von seinem Erlösungsbegriff oder vielmehr eben jenem neuen Gesamtleben ausgegangen werden müssen. Denn was SCHLEIERMACHER in § 90 (und etwas anders in § 111 der ersten Auflage) wieder selbst gegen diese Anordnung geltend macht, ist vollends nicht hinreichend, ja überhaupt nur verständlich, wenn man sich erinnert, daß er, seiner allgemeinen Disposition entsprechend, auch hier Aussagen über die Beschaffenheiten der Welt machen wollte. Das konnte er nämlich allerdings nur, wenn darunter die organisierte Kirche verstanden (und damit natürlich zugleich die Lehre von ihr überhaupt zusammengefaßt) wurde; doch gibt er selbst zu, daß für die Beschreibung des Gnadenstands der Erlösten die Kenntnis

des Gesamtlebens vorauszusetzen sei (vgl. auch 1. Aufl. § 135 2). Und ebenso verrät er in § 91 2 wohl ein Bewußtsein dafür, daß man eigentlich den Erlösten vor dem Erlöser behandelt erwarten sollte; ja in § 92 3 gesteht er selbst ein, daß er nur um der kirchlichen Tradition willen (die natürlich auch in den andern Fragen maßgebend war) Person und „Geschäft" Christi unterscheidet und jene vor diesem behandelt. So müssen auch wir diesen Gang einschlagen, zugleich aber uns immer wieder gegenwärtig halten, daß Christus für SCHLEIERMACHER, wie es § 169 2 gelegentlich heißt, „das vom Gottesbewußtsein ganz und gar durchdrungene und deshalb in die völlige Einheit mit dem Höchsten aufgenommene Einzelwesen" ist.

Dann aber begreift es sich auch sofort, daß SCHLEIERMACHER, obgleich er das Gottesbewußtsein Christi sich allmählich entfalten und in einer gewissen Ähnlichkeit mit seiner Umgebung ausdrücken und mitteilen läßt, doch alles, was nur als Kampf darzustellen ist, bei ihm ablehnt (§ 93 3 f., vgl. auch 1. Sendschreiben 595). Soll das Gottesbewußtsein als klares und jeden Moment ausschließend bestimmendes (vgl. § 96 3) erst auf Jesus zurückgehen, so muß es ja in ihm ungetrübt vorhanden gewesen sein; ebenso sicher aber ist, daß das neue Testament, in dem SCHLEIERMACHER denselben Erlösungsbegriff voraussetzt, wirkliche Versuchungen von ihm aussagt. Namentlich die Erzählung Mt. 4 1 ff. und Par., auf die SCHLEIERMACHER allein, wenngleich erst in § 98 1 und ausführlicher in seinem Leben Jesu (162 ff.) eingeht, läßt sich nicht als Parabel verstehen, und noch weniger wird er hier (422 ff. 451 f.) dem Gebet in Gethsemane und dem Wort am Kreuz: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? gerecht (vgl. auch § 99 Zusatz, 2. Aufl. II, 100). Auch wenn er in § 94 die stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Jesu ein eigentliches Sein Gottes in ihm nennt, so ist II. Kor. 5 19: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ überhaupt nicht so zu verbinden und die johanneische Logoslehre, auf die sich SCHLEIERMACHER § 96 3 daneben beruft, viel realistischer zu erklären. Ja

selbst bei der Kritik der kirchlichen Formeln kommt gelegentlich zugleich das neue Testament zu kurz, obgleich es sich hier zunächst um etwas andres handelt, worin SCHLEIERMACHER freilich nur sehr zum Teil originell war.

Wir können daher auch über das, was er gegen den Gebrauch der Ausdrücke Natur und Person mit Bezug auf Christus sagt, ohne weitres hinweggehen und brauchen nur bei seiner Prüfung des Werts dieser Formeln für den Gebrauch der Kirche einen Augenblick zu verweilen. Denn in dieser Beziehung gilt auch heute noch, was SCHLEIERMACHER in § 96 2 sagt: „die asketische Sprache auch der rechtgläubigsten Lehrer, sofern sie nur nicht sich begnügen, einen überkommenen Buchstaben fortzupflanzen, sondern die Erbauung und die Kräftigung im lebendigen Glauben suchen, liegt so weit ab von der Terminologie der Schule, daß kaum geläufige Mittelglieder zwischen beiden auszufinden wären."

Ebenso hebe ich aus dem nächsten Paragraphen nur dasjenige hervor, was ihm in der ersten Auflage als ein besondrer Punkt (§ 118) vorangestellt worden war, die Kritik der Lehre von der jungfräulichen Geburt. Allerdings ist SCHLEIERMACHER hier wieder von seinen Vorgängern abhängig und, was die Schriftlehre betrifft, eben deshalb aber an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, nicht genau. Dagegen, was er über den dogmatischen Wert jener Annahme sagt, verdient neben den ähnlichen Ausführungen andrer auch heute noch Beachtung und mag daher wieder ziemlich vollständig ausgeschrieben werden. SCHLEIERMACHER bemerkt darüber in § 97 2: „Nicht nur die alten symbolischen Stellen sind so gefaßt, daß sie so gut als gar nichts von einer dogmatischen Abzweckung merken lassen, sondern dasselbe gilt auch von den neueren, aus ihnen entlehnten, deren Zusätze zu den teils wieder aufgenommenen, teils als gebilligt vorausgesetzten Ausdrücken der alten kaum hie und da eine leise dogmatische Färbung haben, sei es nun in Beziehung auf die Erbsünde oder auf die Einpflanzung des Göttlichen in die

menschliche Natur; denn dieses sind doch die einzigen, um derentwillen die Tatsache eine Wichtigkeit für den christlichen Glauben haben kann. Eine genauere Betrachtung aber wird zeigen, daß sie in beider Hinsicht vollkommen gleichgültig ist. Denn dadurch, daß ein Leben in der Jungfrau ohne Beiwohnung entstand, kann das Sein Gottes in demselben nicht begründet worden sein; und ebensowenig konnte der Mangel eines väterlichen Anteils an dem neuen Leben, wenn doch der mütterliche ganz der natürliche blieb, dasselbe von der Gemeinschaft mit dem Gesamtleben der Sündhaftigkeit befreien. Daher bildete sich auch zeitig genug die ergänzende Vorstellung, auch Maria müsse von der angestammten Sündhaftigkeit frei gewesen sein auf dieselbe Weise. Allein einesteils müßte dann aus demselben Grunde von der Mutter der Maria und so weiter hinauf dasselbe behauptet werden, andernteils würde doch auch jede wirkliche Sünde der Maria, sofern nämlich jeder psychische Moment auch seine leibliche Seite hat, auf das Kind, solange sein Leben in dem ihrigen eingeschlossen war, eine Rückwirkung ausgeübt haben. Gibt es also keine Lehre oder Überlieferung von einer fortlaufenden Reihe unsündlich empfangener und gebliebener Mütter: so ist auch die Aufhebung des männlichen Anteils an der Erzeugung des Erlösers in beiden Beziehungen unzureichend, mithin deren Annahme überflüssig." Wenn sie SCHLEIERMACHER gleichwohl für möglich erklärt und nur vor Mißverständnissen warnt, so stimmt das freilich schlecht zu seinem oben entwickelten Wunderbegriff, während die Behauptung in § 98 1, für Christus sei der Tod kein Übel gewesen, in dem Sinne, wie früher davon die Rede war, allerdings zutrifft. Sonst aber braucht diese ganze kritische Behandlung der kirchlichen Christologie nicht näher geschildert und nur der Anhangsparagraph 99 noch eingehend geprüft zu werden.

Wenn SCHLEIERMACHER hier den Satz ausspricht: „die Tatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, sowie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft

zum Gericht können nicht als eigentliche Bestandteile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden", so ist der historische Beweis dafür jedenfalls zum Teil wieder mißglückt. Paulus hat der Auferstehung unzweifelhaft eine allerdings nur sekundäre Heilsbedeutung zugeschrieben, dagegen eine direkte Gewährleistung für unsre eigne Auferstehung nicht darin gesehen. Aber von seinen und ähnlichen Voraussetzungen aus hat SCHLEIERMACHER wieder recht, und auch abgesehen davon mit dem, was er über die Vorhersage der Wiederkunft und die Himmelfahrt ausführt. „So wie diese nur eine zufällige Form ist, um das Sitzen zur Rechten Gottes zu bewirken: so ist auch jene Verheißung nur eine zufällige Form für die Befriedigung des Verlangens, mit Christo vereint zu sein." „Etwas anders", fährt er dann fort, „verhält es sich mit der sogenannten Niederfahrt oder Höllenfahrt Christi. Denn diese würde allerdings der darin herrschenden Vorstellung nach zu den erlösenden Tätigkeiten gehören, wenn wir sie nur als eine Tatsache ansehen könnten. Sie wäre dann als eine Ausübung seines prophetischen und hohepriesterlichen Amtes anzusehen an den vor seiner Erscheinung Verstorbenen; allein teils erstreckt sich die einzige Stelle, welche hiervon zu handeln scheint (I. Petr. 3 19), auch bei weitem nicht einmal über diese, teils entspräche doch die Sache selbst bei dieser Erweiterung nicht der Aufgabe, wie sie gefaßt werden müßte. Denn alle diejenigen, welche auch seit seiner Erscheinung gestorben sind, ohne daß die Verkündigung des Evangeliums zu ihnen gekommen wäre, haben die gleichen Ansprüche wie jene. Überdies aber nötigen die Ausdrücke in jener Stelle keineswegs zu der Annahme einer solchen sonst ganz unbezeugten Tatsache, wie sie auch gar keinen Zeitpunkt bestimmen" (vgl. auch § 161 2). Ich glaube nach andern in meiner Schrift: Niedergefahren zu den Toten (1900 115 ff.) gezeigt zu haben, daß das stillschweigend doch geschieht, daß die Ausdrücke nur diese Erklärung zulassen und auch die von SCHLEIERMACHER gegen sie geltend gemachten Bedenken sich beseitigen lassen; aber

die Form, in der dieser Gedanke (allerdings nur hier) ausgesprochen wird, ist natürlich heute für niemand mehr annehmbar.

SCHLEIERMACHER will übrigens auch dem Glauben an die Auferstehung und Himmelfahrt einen mittelbaren Zusammenhang mit der Lehre von der Person Christi zuschreiben, „insofern nämlich das Urteil über die Jünger als ursprüngliche Berichterstatter auf das Urteil über den Erlöser zurückwirkt. Wer z. B. des Wunderbaren wegen, um nicht die Auferstehung Christi als buchstäbliche Tatsache anzunehmen, lieber voraussetzt, die Jünger hätten sich getäuscht und Inneres für Äußeres genommen, der legt ihnen eine solche geistige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugnis von Christo unzuverlässig würde: sondern auch Christus müßte, als er sich solche Zeugen wählte, nicht gewußt haben, was an dem Menschen ist." Aber wenn man damals allgemein Visionen objektive Realität zuschrieb, so fiele dies Bedenken hinweg; ja wenn SCHLEIERMACHER selbst (I, 6 473 ff.) im Grunde doch auf die Scheintodhypothese hinauskommt, so könnte man dagegen erst recht sagen: so wäre Jesus selbst ein Urheber des Irrtums, und alle sittlichen Begriffe würden durcheinander geworfen, wenn damit eine solche höhere Würde verträglich sein sollte. Und dasselbe gilt von dem, was SCHLEIERMACHER (ebd. 499 ff.) an die Stelle der Himmelfahrt setzt, während dagegen die Würde Christi dieselbe bleibt, auch wenn die Auslegung tatsächlich ausgemittelt hat, daß für die Wiederkunft eine Zeit bestimmt wird, die nun längst abgelaufen ist, oder daß sie auf eine Art beschrieben wird, deren Unmöglichkeit wir nachweisen können.

Im Zusatz zu diesem ganzen Lehrstück (in der ersten Auflage schloß er sich als Zusatz 3 — denn so ist zu lesen — an § 119 an) kommt SCHLEIERMACHER, als schiene ihm das Bisherige selbst nicht zu genügen, noch einmal auf die Frage der Ursprünglichkeit seiner Aufstellungen zurück und meint sie nach dem Totaleindruck der johanneischen Reden bejahen zu müssen. Wie sonst, so hält er

diese also auch hier für geschichtlich, schwächt sie aber zugleich in einer wieder in der RITSCHLschen Schule üblich gebliebnen Weise ab. Die göttlichen Namen, die Christo beigelegt werden, sollen wegen Joh. 10 34 uneigentlich zu fassen sein und die Schöpfung und Erhaltung ihm nur so zugeschrieben werden, daß zweifelhaft bleiben müsse, ob er nicht wirkende Ursache nur insofern sein solle, als er Endursache ist. Daß das nicht haltbar ist, bedarf ja heute nicht mehr des Beweises; wohl aber zeigt es auch zum Schluß noch einmal, daß SCHLEIERMACHERS Christologie, wie nicht die kirchliche, so auch nicht die biblische ist. Selbst dem geschichtlichen Jesus gegenüber stellt der seinige ein Idealbild dar: es wird also auch seine Auffassung der Erlösung nicht die ursprüngliche sein.

Sie wird gleich zu Anfang des nächsten Abschnitts „von dem Geschäft Christi" in den beiden Paragraphen 100 und 101 ausgesprochen: der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf, und dies ist seine erlösende Tätigkeit (das Wort in einem engern Sinne als sonst gebraucht); der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Tätigkeit. Unter letzterer aber versteht SCHLEIERMACHER die Aufhebung des Zusammenhangs zwischen Übel und Sünde, ja des Bewußtseins der Sünde bei dem Erlösten. „Da sie nicht aus seinem neuen Leben abgeleitet werden kann, so bezieht er sie nur auf das Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit, welches in ihm noch einen Raum hat. Nicht also, als ob es nicht Schmerz und Leiden wäre, sofern er bei seiner Persönlichkeit stehn bleibt; aber zu dem Leben Christi in ihm dringt es nur als Anzeige von dem, was zu tun ist, und ist mithin in demselben keine Unseligkeit." Freilich wenn SCHLEIERMACHER diese Anschauung als mystisch bezeichnet, so ist das, wenn es auch der ursprünglichen Gebrauchsweise entspricht, doch jetzt kaum verständlich: oder würde jemand das Verhältnis der spätern zu dem, in dem zuerst die Idee des Staats zum Bewußtsein kam, ein mystisches nennen? Ja wenn sich

SCHLEIERMACHERS Auffassung auch von der magischen, nach der die Tätigkeit Christi durch seine unmittelbare Einwirkung auf den einzelnen, sei es nun durch das Mittel des geschriebenen Worts oder ohne dasselbe, erlösend sein soll, deutlich unterscheidet, so scheint sie dagegen von der empirischen, nach der Christus durch Lehre und Beispiel erlöst, kaum noch zu trennen zu sein. Und in der Tat besteht der Unterschied nur darin, daß die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, in die uns Christus aufnimmt, keine wachsende, sondern von vornherein vollkommene sein soll; ebendas aber widerspricht doch gerade allen sonstigen Aussagen SCHLEIERMACHERS. Und betreffs der Versöhnung (in dem angeführten Sinne) gibt er selbst zu, daß sie auch im Christentum weder als Genuß eine größre Stärke, noch als Hoffnung einen höhern Grad von Gewißheit hat, als anderwärts. So unterscheidet sich seine Anschauung bestimmt wieder nur von der magischen, die die Sündenvergebung von der Strafe, die Christus erlitten, herleitet und die Seligkeit der Menschen selbst als Lohn darstellt, den Gott Christus für jenes Strafleiden darreicht.

Überhaupt gehört für SCHLEIERMACHER Leiden und Tod Christi nur als ein Element zweiter Ordnung zu seinem Geschäft und unmittelbarer zur Versöhnung als zur Erlösung. „Die Tätigkeit Christi und Stiftung des neuen Gesamtlebens konnte“ nämlich nach ihm „nur in ihrer Vollkommenheit wirklich erscheinen — wenngleich der Glaube an diese Vollkommenheit auch ohne dies vorhanden sein konnte —, wenn sie keinem Widerstande wich, auch dem nicht, welcher den Untergang der Person herbeizuführen vermochte. Die Vollkommenheit liegt also hier nicht eigentlich und unmittelbar in dem Leiden selbst, sondern nur in der Hingebung in dasselbe. Was aber die Versöhnung betrifft, so verhält es sich eben so, daß der Glaube an diese Seligkeit auch ohnedies vorhanden sein konnte, daß aber die Seligkeit doch nur in ihrer Vollkommenheit erschien, indem sie von der Fülle des Leidens doch nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr, als, weil

dies Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, auch das den Erlöser, seit er in das Gesamtleben der Sünde eingetreten war, überall, jedoch ohne Störung seiner Seligkeit, begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase eintreten mußte. Und hier ist es nicht die Hingebung in das Leiden, sondern das Leiden selbst, welches die vollkommne Bestätigung des Glaubens an die Seligkeit des Erlösers wird". Aber deutlicher noch tritt das in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Ämterlehre hervor, die in § 102 gerechtfertigt und in den nächsten drei Paragraphen im einzelnen durchgeführt wird.

Obgleich nämlich, wie SCHLEIERMACHER wohl bekannt war, (§ 104 6 a. E.), ERNESTI und die spätern gegen dieses Schema Bedenken geäußert, bez. es aufgegeben hatten, meinte er doch es festhalten zu sollen, weil dadurch die Verrichtungen Christi an dem von ihm begründeten Gesamtleben mit denen verglichen würden, durch die unter dem jüdischen Volk die Gottesherrschaft dargestellt und zusammengehalten ward, und die Dogmatik mit der Vergangenheit in Kontinuität bleiben müsse. Er weist aber auch seinerseits darauf hin, daß wir es hier mehr mit der Idee dieser Gewalten im Judentum, als mit ihrer geschichtlichen Entwicklung zu tun haben, daß also auf Widersprüche dieser und des Geschäfts Christi nicht viel Wert zu legen sei. Und wenn RITSCHL unter Berufung auf die älteren lutherischen Dogmatiker und die erste Ausgabe von CALVINS Institutio Christus nur als König und Hohenpriester schildert (III 394 ff.), so hat SCHLEIERMACHER diese, wie die andern möglichen Vereinfachungen des Schemas schon im voraus abgelehnt (§ 102). Aber schließlich handelt es sich ja dabei, wie KAFTAN (486) richtig sagt, nur um eine Formfrage; in der Sache urteilt SCHLEIERMACHER so, wie nach dem Bisherigen zu erwarten war.

Zunächst bei dem prophetischen Amt Christi wird also Lehren, Weissagen und Wundertun unterschieden und gezeigt, wie er in all diesen Beziehungen — auf das einzelne brauchen wir nicht einzugehen — Gipfel und Ende der Entwicklung

war (§ 103). Weiterhin beim hohenpriesterlichen Amt Christi unterscheidet auch SCHLEIERMACHER den tätigen und leidenden Gehorsam, sowie die Vertretung der Gläubigen beim Vater, denkt aber nun alle drei Stück anders, als es in der Kirchenlehre üblich war. Freilich den selbständigen Wert des tätigen Gehorsams hatte ja auch DÖDERLEIN bestritten und als seinen Gegenstand hatte sogar bereits PISCATOR vielmehr den besondern Willen Gottes bezeichnet; SCHLEIERMACHER aber läßt ihn außerdem im Anschluß an die Aufklärungstheologen nur in sofern uns zu gute kommen, als „sein reiner Wille, den göttlichen Willen zu erfüllen, kraft der zwischen ihm und uns bestehenden Lebensgemeinschaft auch in uns wirksam ist, und wir also an seiner Vollkommenheit teilhaben". Und in demselben Sinne spricht sich SCHLEIERMACHER sonst mehrfach so deutlich aus, daß etwas anders lautende Darlegungen nur danach verstanden werden können.

Aber noch mehr weicht seine Auffassung des leidenden Gehorsams Christi von der herkömmlichen ab. Er meint nämlich zunächst, Christus habe insofern für uns gelitten, als er in diese Gemeinschaft der Sünde und des Übels eingetreten sei, ohne selbst zu sündigen — widerspricht aber damit der sonst vorgetragnen, wenngleich, wie wir sahen, nicht konsequent durchgeführten Theorie, daß es nur für den Sünder Übel gebe. Außerdem handelte es sich dabei, wie auch SCHLEIERMACHER selbst zugibt, um ein Leiden für andre, das wenigstens ähnlich auch sonst vorkommt; er legt daher vor allem vielmehr auf dasjenige Wert, das nur bei Christus zutraf, sofern sein Mitgefühl der Sünde zu seinem höchsten Gipfel gesteigert werden mußte in der Vereinigung beider Hauptgattungen von Sündern (Juden und Heiden) gegen seine unsündliche Persönlichkeit. Aber auch hier kann man nur insofern, als aus dem Erlösungsgeschäft überhaupt der Sieg über die Sünde hervorgegangen, mit der Sünde aber auch ihr Zusammenhang mit dem Übel überwunden ist, „gleiches mit gleichem zusammenstellend sagen, daß durch das Leiden Christi die Strafe hinweg-

genommen sei, weil in der Gemeinschaft seines seligen Lebens auch das erst im Verschwinden begriffene Übel wenigstens nicht mehr als Strafe aufgenommen wird". So lehnt SCHLEIERMACHER denn nicht nur die sogenannte Wundentheologie ab, „welche die tiefe Bedeutung des Leidens Christi in den sinnlichen Einzelheiten desselben zu finden meint und daher die Gesamtheit des Leidens Christi zum Behuf allegorischer Spielereien zerteilt," sondern auch die Meinung, „als habe er die Strafe getragen, nämlich als sei sein Leiden gleich gewesen der Summe von Übeln, welche das Maß der Strafe für die Sünden des menschlichen Geschlechts ist". Dabei macht SCHLEIERMACHER übrigens, so wenig diese Kritik sonst etwas Besondres ist, doch noch die feine Einwendung, in Christus sei durch die höhere geistige Kraft die Fähigkeit, eigentlich zu leiden, unendlich verringert gewesen; ja vorher schon hatte er gelegentlich, wenngleich übertreibend, bemerkt, von natürlichen Übeln habe er überhaupt nicht gelitten. Dagegen tritt die Schwierigkeit, daß Christus unsre Strafe erduldet habe, auf die zuerst TÖLLNER den Finger gelegt hatte, bei SCHLEIERMACHER nicht so hervor (er bezeichnet ihn selbst einmal [Werke I, 2 482] als einen Theologen, der zu zeitig scheint vergessen zu werden), und auch die Art, wie er, wenngleich eben in anderm Sinne, die herkömmlichen Ausdrücke Genugtuung und Stellvertretung verwendet, trägt nicht zur Klarheit bei. Noch weniger aber geht es an, mit VON HOFMANN (I 47 f.) von dem Leiden Christi in dem angegebnen Verstand doch wieder einen Einfluß auf Gott abzuleiten; und wenn auch SCHLEIERMACHER gelegentlich von einer Offenbarung der Liebe Gottes im Tode Christi zu reden scheint, so handelt es sich doch für ihn genauer nur darum, daß sich uns in Christi sich selbst schlechthin verleugnender Liebe in der vollständigsten Anschaulichkeit die Art und Weise vergegenwärtigt, wie Gott in ihm war, um die Welt mit sich zu versöhnen. Wenn also unter SCHLEIERMACHERS Einfluß doch in der neuern Dogmatik vielfach die ABÄLARDsche Auffassung des Todes Christi als

einer Offenbarung der Liebe Gottes wieder vertreten worden ist — SCHWEIZER spricht aber wenigstens im Paragraphen (II 191) nur von dem darinliegenden höchsten Beweis der erlösenden Liebe und Berufstreue Christi — so ist das nur so weit haltbar, als die Wahrheit der Gottesanschauung Jesu schon vorausgesetzt oder unter anderm aus seinem Verhalten angesichts des Todes gefolgert wird; ob das aber wirklich möglich ist, kann hier nicht untersucht werden.

Nur auf die Ausführungen am Schlusse dieses Abschnitts möchte ich als fort und fort beachtenswert noch hinweisen. SCHLEIERMACHER wendet sich hier gegen das Mißverständnis, „daß man noch in einem andern Sinne als der hier zum Grunde liegt, nämlich daß die Hingebung Christi mit dem Beharren in der erlösenden Tätigkeit eins und dasselbe gewesen sei, diese Hingebung in den Tod glaubt als einen freien Entschluß aufstellen zu müssen. Sofern überhaupt Selbsterhaltung Pflicht ist, muß auch von Christo gelten, daß, wenn er seinen Tod voraussah, und es Mittel gab, ihm ohne Pflichtverletzung zu entgehen, er diese auch damals anwenden mußte, wie er es früher getan." Und dann fährt er fort: „Er muß es also als seine Berufspflicht aufgenommen gehabt haben, ohnerachtet seines Vorherwissens auf diesem Fest in der heiligen Stadt zu erscheinen" — wendet also denjenigen Begriff auf Jesu Tod an, unter dem er dann später so gern betrachtet worden ist. Dagegen ist es wohl schon wieder ein unberechtigtes Postulat, wenn SCHLEIERMACHER schließt: „Wollen wir indes eben dieses auch noch aus dem Gesichtspunkt des göttlichen Ratschlusses betrachten, so werden wir einräumen: es geziemte dem Vollender des Glaubens, eines solchen Todes zu sterben, welcher nicht ein bloßes Ereignis wäre, sondern zugleich Tat im höchsten Sinne des Wortes, damit er auch hierin die volle Herrschaft des Geistes über das Fleisch" — das ist die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins — „bekunden konnte; was bei einem natürlichen Tode, sei es aus zufälliger Krankheit oder aus Schwäche des Alters, immer nur zufällig und nicht in demselben Grad

zur Anschauung kommen könnte". Der Hebräerbrief, an den SCHLEIERMACHER hier denkt, hat einen ganz andern Grund für diese Anschauung, wie denn überhaupt das Fehlen so gut wie aller Beweisstellen aus der epistolischen Literatur bereits verrät, daß diese nicht für die hier vertretene Anschauung anzuführen war.

Wenden wir uns endlich der Lehre von der intercessio Christi bei SCHLEIERMACHER zu, so will er sie, um sie von dem königlichen Amt zu unterscheiden, auf Gegenstände beschränken, die gar nicht oder wenigstens nicht ganz zu dem Reiche Christi gehören, und da er sonst kein vollständiger Hoherpriester wäre, schon hier auf Erden im Gang gewesen denken. So läßt er sie in zweierlei bestehen: „zuerst erscheint Christus für uns vor dem Vater, um unsre Gemeinschaft mit diesem anzuknüpfen, dann aber auch, um unser Gebet beim Vater zu unterstützen". Und nicht anders wird nun auch derjenige Teil dieses Geschäfts vorgestellt, der über die irdische Laufbahn Christi hinausliegt; wenn sein Tod keine sühnende Bedeutung hat, so kann er sein Verdienst natürlich auch später nicht geltend machen.

In dem letzten Abschnitt der Erläuterungen zu diesem 104. Paragraphen bemerkt SCHLEIERMACHER noch, das Hohepriestertum Christi sei zugleich auf die Gemeinde der Gläubigen übergegangen, und sie verhalte sich nun zu der übrigen Menschheit, wie die Priester zu den Laien. Das stimmt nochmals mit der ganzen Auffassung des hohenpriesterlichen Amtes überein, wie wir sie kennen gelernt haben, und hat vielleicht zugleich unter andern die Auffassung des priesterlichen und königlichen Amtes Christi als auf uns zu übertragenden hervorgerufen, die wir bei RITSCHL (III 426 ff.) finden.

SCHLEIERMACHER selbst dagegen sieht es in § 105 darin, „daß alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Wohlsein erfordert, immerwährend von ihm ausgeht", oder wie es noch deutlicher in den Erläuterungen heißt: er hat „sich nicht nur schon während seines Lebens auf Erden als König bewiesen, indem er Gesetze für sein Gemeinwesen gegeben, seine Diener zur Erweiterung desselben

ausgesendet, Verhaltungsmaßregeln aufgestellt und Anweisungen erteilt hat über die Art, wie sein gebietender Wille soll ausgeführt werden, sondern seine königliche Macht ist und bleibt überall und zu allen Zeiten dieselbe". In dieser Ausdehnung des königlichen Amts Christi auf sein irdisches Leben sind SCHLEIERMACHER ja schon mehrere reformierte Theologen und einige Lutheraner vorangegangen, zumeist allerdings, indem sie an andre Momente dabei dachten. SCHLEIERMACHER trifft (wenn wir von einer gelegentlichen Äußerung in § 109 2 absehen) vielmehr, scheinbar unbewußt, mit den Puritanern zusammen, unterscheidet sich aber von ihnen durch seine freiere Auffassung. Es ist allerdings richtig, so sagt er, „daß Christus die Gemeine der Gläubigen ganz beherrschen, mithin auch jedes Glied derselben sich ganz und in allen Teilen seines Lebens als einen von Christo Regierten beweisen solle. Allein da dieses nur auf dem innern Lebenszusammenhang auch jedes einzelnen mit Christo beruht und es keinen Stellvertreter geben kann, der das königliche Amt Christi im Namen desselben ausübe: so heißt dies nur, daß jeder, gleichviel ob Obrigkeit oder Untertan, in den Anweisungen Christi auch, nicht freilich die richtigen Anweisungen zu seinem Verhalten im bürgerlichen Regiment, indem dies eine Sache der Kunst bleibt, wohl aber die richtige Gesinnung auch in dieser Hinsicht zu suchen hat. Auf der andern Seite bleibt auch dieses wahr, daß jeder auf die Gemeine der Gläubigen nur in dem Maß einen Einfluß üben kann, als er ein vorzügliches Organ der königlichen Macht Christi ist, indem sonst die Alleinherrschaft Christi gefährdet ist, und daß dieses mit keinem äußern Beruf zusammenhängt, sondern so, wie einer, der als ein Knecht berufen ist, deshalb nicht auch ein Knecht ist in der Gemeine, sondern ein Freigelassener des Herrn, so auch der als ein Herr Berufene deshalb kein Herr wird in der Gemeine, sondern nur ein Knecht Christi wie alle andern". Auch das ist gewiß noch heute beachtenswert, wie man ja überhaupt, wenn man von einer direkten Einwirkung des erhöhten Christus keine

Erfahrung hat und doch das königliche Amt festhalten will, es so wird denken müssen.

SCHLEIERMACHER lehnt daher endlich in dem Zusatz zu diesem Hauptstück (in der ersten Auflage stand er vielmehr am Schluß von § 119) auch die Unterscheidung eines Standes der Erniedrigung und Erhöhung ab, obwohl sie doch sicher im Neuen Testament ihren Grund hat. Denn nicht nur Phil. 2 ist davon zu verstehen, sondern auch anderwärts wird sie vorausgesetzt; aber von seinen Voraussetzungen aus konnte SCHLEIERMACHER gar nicht anders urteilen, als er tut.

Daß diese indes nicht nur der Schrift und der an sie anknüpfenden Kirchenlehre, sondern auch der Erfahrung widersprechen, wird erst in dem zweiten Hauptstück klar, das von der Art handelt, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt. Freilich da SCHLEIERMACHER schon das Geschäft Christi als zu jeder Zeit gleichartig denkt, kann er hier nur vom Standpunkte des Gläubigen aus wiederholen, was er dort von dem Christi aus bereits ausgeführt hatte. Zu diesem Zweck aber unterscheidet er, um gleich die ganze Disposition voranzustellen:

I) Wiedergeburt,
  1) Bekehrung,
    a) Buße,
      α) Reue,
      β) Sinnesänderung,
    b) Glaube,
  2) Rechtfertigung,
    a) Sündenvergebung,
    b) Adoption,

II) Heiligung.

Genauer heißt es zwar in § 107: „das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist, als verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott betrachtet, seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet, seine Bekehrung", wird also die Rechtfertigung der Bekehrung

vorangestellt und wurde in der ersten Auflage (§ 129 f.) auch weiterhin jene vor dieser abgehandelt, wird ferner auch jetzt die Bekehrung ohne Rechtfertigung als undenkbar und ihre Reihenfolge als gleichgültig bezeichnet — aber doch zugleich schon in diesem allgemeinen Paragraphen gesagt: „Rechtfertigung setzt etwas voraus, in Beziehung worauf jemand gerechtfertigt wird; und da in dem höchsten Wesen kein Irrtum möglich ist, so wird angenommen, zwischen dem Vorher und Jetzt sei dem Menschen etwas begegnet, wodurch das frühere göttliche Mißfallen aufgehoben wird, und ohne welches er nicht habe können ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden." Und deutlicher noch heißt es in § 109 3, die Rechtfertigung sei ganz aus der Bekehrung abzuleiten; der Mensch werde nur etwas durch den Zusammenhang mit der die Bekehrung hervorrufenden Einwirkung Christi. Wenn man das katholisch genannt hat, so hilft es auch nichts, dagegen auf SCHLEIERMACHERS Ablehnung der Lehre von der Rechtfertigung durch Werke (§ 109 1 g. E. 3 g. E.) zu verweisen; denn der Glaube, den er allerdings als rechtfertigend bezeichnet, ist doch, wie bei ANDREAS OSIANDER, den Pietisten und zahlreichen neueren Theologen bis auf VON ÖTTINGEN (II, 2 567 ff.), die Lebensgemeinschaft mit Christo, nicht nur causa instrumentalis oder ὄργανον ληπτικόν (§ 109 4), wie für Paulus und LUTHER und (trotz § 108 1) die Bekenntnisschriften.

Damit erklärt sich aber zugleich, daß er der Buße (das Wort im Sinne von Reue und Sinnesänderung gefaßt) erst nachfolgen soll, obgleich SCHLEIERMACHER sehr wohl weiß, „daß die Reue, welche mit der aus dem Gesetz entstehenden Erkenntnis der Sünde zusammenhängt, nicht die unmittelbar der Bekehrung angehörige sein kann." Freilich gibt er dafür nur die beiden Gründe an: „einesteils vereinzelt das Gesetz seiner Natur nach (vgl. oben S. 64), und so kann auch die Reue nur auf die einzelnen Richtungen gehen, nicht auf den Gesamtzustand und seinen innersten Grund; andernteils ist in diesem Zusammenhang nichts, woraus sich eine entgegengesetzte Richtung ent-

wickeln könnte, und diese Reue müßte also in ihrer Fortentwicklung ertöten oder verzweifeln machen" (§ 108 2). Aber vor allem kommt sie doch ohne den Glauben an Gottes Liebe gar nicht zustande; „wenn der Gesetzgeber als gleichgültig oder als Gegenstand des Mißtrauens erscheint, so erfolgt überhaupt keine Reue" (RITSCHL III 158). Es bedarf also zunächst einmal der Sündenvergebung, die freilich auch SCHLEIERMACHERS Lehrer in Halle, KNAPP, für überflüssig erklärt, aber doch auf der andern Seite bereits TIEFTRUNK unter kantschem Einfluß als vor allem nötig erkannt hatte. Daß SCHLEIERMACHER trotz seiner oben besprochenen Würdigung des Schuldbewußtseins das hier übersah, lag wieder an seinem Religionsbegriff, dem er daher gleich zu Anfang der Erläuterungen zu § 106 wieder Ausdruck gibt. Denn wenn „das Wesen der Erlösung darin besteht, daß in der menschlichen Natur das vorher schwache und unterdrückte Gottesbewußtsein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht werde": dann mußte sich allerdings die Lehre von ihr so wie bei SCHLEIERMACHER gestalten. So lehnt er zwar den Entschluß, sich selbst zu vergeben um der Unvermeidlichkeit der Sünde willen, ein Aufhören des alten Verhältnisses zu Gott, ohne daß ein neues entstanden, ab (§ 107 1), auch die Meinung, „daß, je länger und ununterbrochener wir von Christo getrieben werden, um desto eher wir die Sünde vergessen, weil sie nicht mehr erscheint, und kommt die Sünde nicht ins Bewußtsein, dann auch nicht die Schuld und Strafwürdigkeit" (§ 109 2); aber schließlich sagt er doch: „außerdem ist den Menschen das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit nur von Gott geordnet in Beziehung auf die Erlösung, also nur als ein überall und für jeden mit dem Eintreten der Erlösung in sein Leben verschwindendes, mithin bedarf es für das Aufhören derselben keines besonderen göttlichen Ratschlusses oder Aktes, sondern nur, daß dem einzelnen das Bewußtsein dieses Aufhörens entsteht" (Erl. 3). Und das ist eben nicht nur „die Umkehrung

alles dessen, wofür (Paulus und) die Reformatoren gestritten" (KÄHLER, Dogm. Zeitfragen 1898, II 62, vgl. RITSCHL I 538), sondern auch das Gegenteil dessen, was unser sittliches Bewußtsein braucht und erfährt.

Aber wenngleich wir daher SCHLEIERMACHERS Soteriologie, ebenso wie, sofern sie damit zusammenhängt, seine Lehre von dem Werk und der Person Christi ablehnen müssen, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß es zunächst einmal wirklich ein wichtiges und schwieriges Problem bildet, wie — um seine Terminologie festzuhalten — die Bekehrung zustande kommt. Ferner ist dafür auch der Eindruck der Person Christi, wenngleich nicht durchschlagend, so doch bedeutsam, und endlich sind viele einzelne Beobachtungen, die SCHLEIERMACHER gelegentlich vorbringt, wieder durchaus richtig und auch heute noch beachtenswert. Dahin gehört gleich die ausführliche Erörterung über Bußkampf und Bekehrung in § 108 3 f., die ich deshalb nicht umhin kann, fast vollständig auszuschreiben.

„Daher nun kann die Zumutung", sagt SCHLEIERMACHER, „jeder Christ müsse Zeit und Stunde seiner Bekehrung anzugeben vermögen, als eine willkürliche und anmaßende Beschränkung der göttlichen Gnade auch nie andre Folgen haben, als die Gemüter zu verwirren. Dieser Gedanke hat sich am bestimmtesten gestaltet in der Behauptung einer sonst achtungswerten Partei unserer Kirche" (nach der ersten Auflage ist das Folgende Zitat, ohne daß ich freilich sagen könnte, woher), „daß nämlich jeder wahre Christ an einem Bußkampf, d. h. an einem an verzweifelnde Selbstverabscheuung grenzenden Hervortreten der Reue und an einem darauffolgenden ebenso an unaussprechliche Seligkeit grenzenden Gefühl der göttlichen Gnade den Anfang seines Gnadenstandes müsse nachweisen können, widrigenfalls alle Festigkeit des Herzens nur Täuschung und alle Beweise der Heiligung nur trügerisches Menschenwerk seien. Allein dies hat keinen Eingang in die öffentliche Lehre gefunden und muß auch als eine bedenkliche Abweichung be-

zeichnet werden. Und zweierlei läßt sich in dieser Hinsicht bestimmt nachweisen. Erstlich,

1. daß die wahre, von der Reue bis zum Glauben" — so sagt SCHLEIERMACHER wegen seiner oben besprochnen Auffassung desselben — „sich vollendende Sinnesänderung keineswegs immer aus einem solchen Überschwang von Reue hervorsprießen müsse, welcher in einem beinahe das Dasein zersprengenden schmerzlichen Gefühl besteht. Denn einesteils

a) ist das Maß der Erregbarkeit so verschieden, daß nicht nur, was in einem minder beweglichen Gemüt in der Tat die höchste Erregung ist, dem beweglichern nur als untergeordnet erscheint, sondern auch in demselben Menschen findet sich eine ähnliche Verschiedenheit zu verschiedenen Zeiten, so daß schon eine Bestimmung und Vereinbarung darüber unmöglich ist". Andernteils

b) „lehrt die Erfahrung aus unzähligen Lebensbeschreibungen frommer Menschen, daß, wenn auch Gemütserschütterungen in ihnen vorgegangen waren, welche sie zuversichtlich für den Augenblick der Bekehrung halten, sie doch nicht selten hernach wieder in solche Leerheit und Ungewißheit versinken konnten, daß der angenommene Wert jener Augenblicke ganz zweifelhaft erscheint; so daß auch in solchen Fällen die Festigkeit des Herzens nur allmählich entsteht. Endlich

c) muß man auch in jeder Reue den Schmerz als die sinnlichere Seite von der Mißbilligung, welche ja nicht bloß Urteil ist, sondern auch Gefühl, als der geistigern unterscheiden, indem beide in einem sehr verschiedenen Verhältnis miteinander verbunden sein können, so daß in einem zur Mäßigung aller sinnlichen Empfindungen schon geübten Gemüt die strengste und tiefste Mißbilligung sein kann, ohne daß der Schmerz in dem gleichen Verhältnis stehe.

2. Das zweite, was festgestellt werden kann, ist dieses. Wenn zu der Lebensgemeinschaft mit Christo auch die Teilnahme an seiner Seligkeit gehört: so muß diese auch von Anfang an, also auch in der Entstehung des Glaubens

um so mehr mitgesetzt sein, weil die der Reue anhaftende Unseligkeit nur durch ihr Gegenteil, nämlich Seligkeit, aufgehoben werden kann." (SCHLEIERMACHER kommt also auch hier wieder dem Richtigen sehr nahe, ohne es doch ganz zu erfassen; denn auch zur Entstehung der wahren Reue bedarf es des Glaubens an Gottes Liebe. Dann fährt er fort):

„Wenn jedoch mehrere Lehrer sowohl der englischen als auch der deutschen Kirche neuerlich die Behauptung aufstellen, es bedürfe überall keiner Bekehrung für die, welche, im Schoß der christlichen Kirche geboren, schon als Kinder in die Gemeinschaft derselben aufgenommen waren, indem diese ja schon Glieder an dem Leibe Christi wären, und schon in der Taufe die Wiedergeburt erlangt hätten: so müssen wir vermöge fast alles bisher Auseinandergesetzten hiezu die Zustimmung verweigern. Denn an und für sich findet sich alles, was früher als Ursache von der Entstehung der Sünde in dem Menschen angegeben worden, ebensowohl bei den in der christlichen Kirche gebornen, als bei andern: so bedürfen sie auch ebensosehr der Bekehrung, wie die außer der Kirche gebornen. Der einzige wirklich gegebene Unterschied ist also nur der, daß es bei den letzten zufällig ist, ob und wie der Ruf des Evangeliums an sie gelangt, jene aber sind schon dadurch berufen, daß sie in einem natürlichen und geordneten Zusammenhang mit den Wirkungen der göttlichen Gnade stehn. Allein dadurch wird die hier dargelegte natürliche Ordnung keineswegs aufgehoben; wo aber diese Ordnung ist, da findet auch eine Bekehrung statt."

Und mehr noch ist dasjenige, was SCHLEIERMACHER über die Heiligung ausführt, von bleibender und allgemeiner Bedeutung. „Es ist nicht sowohl die Gestalt als noch weniger der numerische Wert einzelner Handlungen oder ganzer Reihen, welcher den Stand der Heiligung von dem Zustand vor der Wiedergeburt unterscheidet, sondern dieses, daß in derselben das Nichtmehrseinwollen in dem

die Sünde wiedererzeugenden Gesamtleben eine abstoßende Kraft geworden ist, welche in der Form einer wesentlichen Lebensrichtung stetig fortwirkt. Ja noch mehr: wenn das Wachstum in der Heiligung nicht ohne Kampf vor sich geht zwischen dem neuen und dem alten Menschen, so wird sogar dieser Kampf in seinem ganzen Verlauf nicht einmal ein gleichmäßig fortschreitendes Zunehmen der Macht des einen und Abnehmen der Macht des andern darstellen. Denn durch die Einwirkungen des uns umgebenden sündlichen Gesamtlebens wird die eigne Sündhaftigkeit eines jeden immer aufs neue aufgeregt: so daß, wenn auch die letztere an und für sich möchte stetig beschränkt werden durch das Wachstum des neuen Menschen, so kann dies doch nicht auf dieselbe Weise behauptet werden von den Verstärkungen, welche sie von außen erhält. Wenigstens könnte es bei dem bunten Wechsel auf diesem Gebiet, indem auf die unregelmäßigste und unvorhergesehene Weise das einzelne Leben bald stärker, bald schwächer von dem sündlichen Gesamtleben ergriffen wird, nur durch ein besondres Wunder, nicht aus dem natürlichen Gang der göttlichen Gnade in dem Menschen erklärt werden, wenn nicht in jenem Kampf auch einzelne Momente einträten, in denen die Macht der Sünde stärker hervortritt, als in früheren. Auch nach der Wiedergeburt also zeigt sich ein mannigfaltiger Wechsel von Zuständen und mit demselben die Reue, und zwar nicht immer nur kleine über Geringfügiges. Diese Reue ist aber doch durch das feststehende innere Nichtmehrseinwollen in der Gewalt der Sünde von jeder frühern unterschieden und als verschwindend gesetzt, eben wie die, welche, solange noch bei dem Gehorsam gegen die von Christo ausgehenden Impulse einiger Widerstand stattfindet, auch alle Handlungen, welche als Früchte dieses Gehorsams erscheinen, aber auch die Spuren des Widerstandes zeigen, begleitet. Und wenn auch wegen jener zwischeneintretenden Zeugnisse vom Nochvorhandensein von Sünden einzelne Augenblicke im Vergleich mit andern als Rückschritte erscheinen

können: so besteht doch ein festes Bewußtsein darüber, daß, je größer die Reihe solcher Schwankungen ist, die man zusammenschaut, um desto größer auch, alles ineinander gerechnet, die Fortschritte seien, und daß die Gewißheit des Glaubens als Verständnis des Zusammenhangs mit Christo und als Wohlgefallen an demselben ebenso immer im Zunehmen sei, daß in den Christo angeeigneten Kräften die Sünde nicht kann irgendwann neuen Besitz ergreifen, während sie aus dem alten vertrieben wird" (§ 110 2). Daß das dann noch in einem besondern Paragraphen über die Sünden der Wiedergebornen weiter ausgeführt wird, dem endlich ein solcher über ihre guten Werke gegenübertritt, geschieht offenbar nur um des Parallelismus mit der Lehre von der Wiedergeburt willen (in der ersten Auflage bildete beides nur zwei Absätze der Erläuterungen); ich hebe also daraus auch vor allem nur hervor, was SCHLEIERMACHER über das Versuchungs- und Berufsgebiet eines jeden ausführt. Oder vielmehr, da dieses die Voraussetzung für jenes bildet: der Beruf ist nach SCHLEIERMACHER das Gebiet, innerhalb dessen sich der einzelne für das Reich Gottes betätigen kann, innerhalb dessen er daher auch die Sünde bekämpfen muß. „Denn sonst", so fährt er fort, „wären zwei verschiedene nebeneinander fortlaufende Aufgaben gestellt, deren keiner in irgend einem Augenblick genügt werden könnte, ohne die andere zu beeinträchtigen. Es gibt mithin keinen Kampf aufs Geratewohl gegen mögliche künftige Sünden, welches immer nur sein könnte ein Zurückdrängen oder eine Abschwächung der naturgemäß entwickelten sinnlichen Kräfte, wodurch diese zugleich als Organe des Geistes untüchtiger werden; noch auch gibt es büßende Übungen, welche besondere nicht aus unserm Geschäft im Reich Gottes herkommende Handlungen bildeten. Als das einzig Richtige bleibt daher nur der Widerstand gegen die wirklich entstehenden Versuchungen übrig." Es ist bekannt, wie auch hier RITSCHL SCHLEIERMACHERS Gedanken wieder aufgenommen hat, während es endlich auch bei vielen andern

Nachfolge gefunden hat, wenn er am Schluß dieses ganzen Abschnitts sagt, „es sei weder notwendig noch ratsam, in der christlichen Kirche den Unterricht über die Sünde und noch viel weniger den über die Heiligung mit dem Dekalogus zu beginnen, da beides nur zu unvollkommenen und oberflächlichen Vorstellungen führen kann". Doch gehört das eigentlich kaum noch in die Dogmatik und soll daher hier auch nicht weiter verfolgt werden.

2. Die Kirche.

Wir sahen schon oben (S. 84), daß SCHLEIERMACHER unter der Überschrift: von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung — die Kirche nur deshalb behandeln kann, weil er sofort an ihre organisierte Form denkt. Es stimmt also nicht ganz dazu, wenn nach § 113 1 doch wieder keine Form der Gemeinschaft bestimmt gesetzt oder bestimmt ausgeschlossen, sondern alle vollkommnen und unvollkommnen, die es gegeben hat und noch geben wird, hier zusammengefaßt sein sollen. Aber noch weniger ist es ihm gelungen, in § 114 die Ordnung, die er in diesem Abschnitt befolgt (sofern er zuerst die Entstehung, dann das Bestehen und endlich die Vollendung der Kirche behandelt), wirklich zu rechtfertigen. Ja von der Entstehung der Kirche kann er überhaupt nur reden, weil er darunter dasselbe versteht, „was täglich vor unsern Augen vorgeht", und über ihre Vollendung bemerkt er zwar mit Recht schon hier „einmal

1. daß wir keinesweges imstande sind, die entgegengesetzte Vorstellung von einer in unendlicher Zeit, weil immer wieder durch neue Generationen gehemmt, der Vollendung sich nur asymptotisch annähernden Fortschreitung als Vorgefühl vollständiger zu vollziehen, welches überdies zu dem Vorgefühl von der unvollkommenen Heiligung des eignen Ich am Ende des Lebens keine Ergänzung an die Hand gibt; dann aber auch

2. daß, wenngleich dieses Vorgefühl für sich allein

keine Lehre in demselben Sinn bilden kann, weil es kein abschließbarer Moment des Selbstbewußtseins ist, doch die Auffassung desselben die Probe geben kann, wozu die andere Form der unendlichen Approximation nicht dienen könnte, ob wir nämlich in dem zum Grunde Liegenden, der Lehre von dem Bestehen der Kirche, auch das Wesen des Reiches Gottes richtig aufgefaßt haben, wenn es nämlich seine Wahrheit behält auch bei dem Versuch, es an und für sich, abgesehen von dem Gegensatz mit der Welt, zur Darstellung zu bringen". Aber daß er die drei Punkte nun eben in der angegebnen Reihenfolge abhandelt, obwohl von dem Bestehen der Kirche auszugehen gewesen wäre, geschieht offenbar wieder nur der kirchlichen Tradition zuliebe. Gleichwohl werden wir auch hier dem von ihm einmal eingeschlagnen Gang zu folgen und also zunächst von dem Entstehen der Kirche zu handeln haben.

Da SCHLEIERMACHER den Ausdruck in dem vorhin angegebnen Sinne versteht, muß er zunächst in § 115 nachzuweisen suchen, daß die Kirche sich wirklich von Anfang an „durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergebornen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken" gebildet habe. Das ist freilich nur möglich, wenn (wie schon in § 113 2) für die Wiedergebornen die „Erlösungsbedürftigen und Wartenden" eingesetzt werden, die, zur Anerkennung Christi gelangt, keinen Grund hatten, ihre Gemeinschaft aufzuheben. Indes vor allem kommt es SCHLEIERMACHER ja hier vielmehr auf eine Rechtfertigung der Lehre von der Erwählung an; auf sie brauchen wir also auch allein genauer einzugehen.

Und da lesen wir denn zunächst in § 117: „In das von Christo gestiftete Reich Gottes können zufolge der Gesetze der göttlichen Weltregierung, solange das Menschengeschlecht auf Erden besteht, niemals alle gleichzeitig Lebende gleichmäßig aufgenommen sein." Ausführlicher, als in den folgenden Erläuterungen, hat das SCHLEIERMACHER in dem Aufsatz „über die Lehre von der Erwählung" (Werke I, 2 393 ff.), auf den er daher auch zum näch-

sten Paragraphen verweist, begründet; ich zitiere daraus wenigstens die folgende Stelle. „Wollen wir davon, daß Gott aus dieser Gesamtmasse einige Punkte belebt werden läßt und andere nicht, Grund fordern: so können wir das nur mit demselben Recht, mit welchem wir auch Grund fordern könnten davon, daß Gott von der Gesamtheit aller menschlichen Keime einige belebt und Personen werden läßt, andere nicht, sondern sie in der Unpersönlichkeit und dem Tode beläßt, und einige wirklich ans Licht führt, andere hingegen schon im Mutterleibe oder gleich bei der Geburt wieder dem Tode zurückgibt“ (460). Freilich wenn SCHLEIERMACHER in Absatz 1 der Erläuterungen zum nächsten Paragraphen auch behauptet, wir könnten von niemand annehmen, es wäre ihm besser gewesen, früher wiedergeboren zu sein, und er selbst würde in der Gewißheit der Sündenvergebung sein früheres Leben, es sei länger oder kürzer gewesen, vergessen, so kann ich das nicht für zutreffend halten, so gewiß wir uns, wie über andres, über die frühere oder spätere Aufnahme der einen und andern in die Gemeinschaft der Erlösung zunächst beruhigen müssen. Aber „wenn wir uns unter Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode einen Teil des menschlichen Geschlechtes von dieser Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen denken sollen“, so bleibt doch auch nach SCHLEIERMACHER ein Mißklang zurück, der sich auf keine Weise auflösen läßt. Versucht zwar ist das auf einem doppelten Wege worden, zunächst

1. indem man das Zusammensein einer solchen Gleichheit und Ungleichheit zwischen uns und andern rechtfertigte, und zwar wieder

a) als ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur. Aber dagegen spricht, daß man dann, „auf pelagianische Prinzipien zurückgehend, entweder anziehende Kräfte in den einen oder abstoßende in den andern annehmen müßte, die doch wieder auf eine nur in dem göttlichen Wohlgefallen zu begründende Ungleichheit in

der Dispensation der Anlagen“ (denn so ist wohl zu lesen) zurückgeführt werden könnte. „Umgekehrt

b) wenn die Ungleichheit in der göttlichen Heilsordnung gegründet sein soll: so sind doch und bleiben unvermeidlich diejenigen, welche um unsertwillen zurückgesetzt werden, ein Gegenstand des Mitgefühls, welches also, je mehr das Gattungsbewußtsein sich dem persönlichen gleichstellt, die in dem letzteren gesetzte Seligkeit aufhebt, weil es ein Mitgefühl der Unseligkeit ist.

Man hat diesem abzuhelfen gesucht“, setzt SCHLEIERMACHER noch hinzu und verweist dafür auf die Confessio Gallicana und Belgica, „und eine reine Lösung zu erlangen geglaubt durch die Hypothese, die Heilsordnung, in welcher die Gleichheit des Unvermögens und die Ungleichheit der Unterstützung gegründet ist, sei dadurch motiviert, daß sich an den einen die göttliche Barmherzigkeit, an den andern die göttliche Gerechtigkeit kundgeben müsse, damit es eine vollständige göttliche Manifestation nach beiden Seiten in dem menschlichen Geschlecht gebe, der Gerechtigkeit an denen, die verloren gehen und der Barmherzigkeit an denen, die gerettet werden. Allein hiergegen ist

α) den speziellen Fall betreffend einzuwenden, daß die göttliche Gerechtigkeit sich auch vollständig offenbaren würde, wenn alles, was durch die Erlösung überhaupt möglich ist, auch wirklich würde, denn sie erwiese sich dann belohnend an Christo, bestrafend aber an allen, solange sie dem Gesamtleben der Sündhaftigkeit angehören.

β) Im allgemeinen aber ist nicht zuzugeben, daß es eine geteilte Offenbarung göttlicher Eigenschaften gebe, indem diese dann begrenzt sein würden, und Gott ein unbegrenztes Wesen mit begrenzten Eigenschaften. Sondern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dürfen sich nicht ausschließen, so daß die Barmherzigkeit sich an denselben zeigen muß, wie die Gerechtigkeit, welches bei einem beständigen Ausgeschlossensein einiger von der mitgeteilten Seligkeit Christi nicht zu denken ist.

2. Es bleibt also nur noch der zweite Weg übrig, nämlich daß eine von beiden, die Gleichheit oder die Ungleichheit beider Teile, für Schein erklärt wird.

a) Die Ungleichheit zwischen denen, welche in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen sind, und den davon Ausgeschlossenen kann aber unmöglich für Schein gehalten werden, ohne den wesentlichen Gehalt unsers christlichen Bewußtseins aufzuheben.

b) Ein andres ist es mit der Gleichheit, welche wir in dem Bewußtsein der Sünde finden. Diese wäre ein Schein, wenn es doch eigentlich eine ursprüngliche Ungleichheit der Menschen gäbe, also eine von Anbeginn an gespaltene menschliche Natur. Allein mag man sich nun vorstellen, nur in den einen wäre eine erregbare Empfänglichkeit für die göttliche Gnade, in den andern aber nicht, oder in den einen wäre ein unüberwindlicher Widerstand gegen die göttliche Gnade, in den andern aber nicht: immer kommt man auf manichäisierende, ebenso wie die obigen pelagianischen, unserer Auffassung entgegenstrebende Voraussetzungen. Ja auch die Erlösung selbst gewinnt eine ganz andre Gestalt. Denn Christus ist dann eigentlich nur gekommen, um die schon vorhandene Ungleichheit zu entwickeln und zur Erscheinung zu bringen, seine eigentliche Funktion wird die des Gerichts und, was man Erlösung nennen kann, ist nur die Form der einen Seite dieser Funktion.

Eine gewisse Verwandtschaft mit dieser letzten Betrachtung haben ein paar andre Versuche, die Aufgabe zu lösen.

α) Der eine" — der auch nach SCHLEIERMACHER mannigfach gemacht worden ist — „gesteht denen, welche zu der Mitteilung der Seligkeit Christi gelangt sind, die Fortdauer zu, läßt aber die Ausgeschlossenen im Tode untergehen, so daß sie nur zu betrachten sind, wie leiblicherweise die Kinder, welche sterben, ehe sie dahin gediehen sind, sich des Sonnenlichtes zu erfreuen. So vermindert sich freilich die Ungleichheit beider Teile, weil eine kurze

Unseligkeit einen längern Gegensatz darbietet, als eine gleich unendliche. Allein abgerechnet, daß auf diese Art die Erlösung erst die Ursache der Unsterblichkeit wird und also eine physische Wirkung ausübt, was gar nicht in ihrer Natur und Bestimmung liegt (sonst aber läge auch hier eine Spaltung der menschlichen Natur in zwei ganz ungleiche Teile zum Grunde): so bleibt doch das Partikularistische in der Erlösung stehen, welche nur einigen, nicht allen, Seligkeit und Unsterblichkeit miteinander gewähren kann.

β) Der andre" — SCHLEIERMACHER verweist dafür auf REINHARD — „will die Ungleichheit auf einer andern Seite veringern, indem man nämlich zugesteht, auch die nicht wiedergebornen könnten nach diesem Leben bei einer treuen Benutzung des natürlichen Lichtes, welches ihnen gegeben war, zu einer gewissen Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen, wenn sie auch nur untergeordnet wären, und nur von einer höheren Stufe blieben sie ausgeschlossen. Allein dann läßt sich nicht einsehen, warum sie nicht auch sollten in dem Bereich der vorbereitenden Gnade bleiben oder hineinversetzt werden, und warum diese nicht ihren Zweck früher oder später erreichen sollte. Sonst bleibt auch hier die Erlösung partikularistisch, und wir kommen auch wieder auf eine die volle Harmonie aufhebende göttliche Willkür nur unter einer andern Form".

Man wird nicht leugnen können, daß diese Einwendungen, so häufig sie, wie gesagt noch außer acht gelassen werden, doch in der Tat zutreffen; im übrigen komme ich später noch einmal auf die Frage zurück und gehe daher hier über die beiden nächsten Paragraphen (119 und 120), die das Bisherige nur mit Rücksicht auf die kirchliche Lehre näher ausführen, einfach hinweg.

Ja auch das zweite Lehrstück dieses Abschnitts, das von der Mitteilung des heiligen Geistes handelt, braucht uns nicht lange aufzuhalten; denn SCHLEIERMACHER hat es offenbar, wie andre nach ihm, nur eingeschaltet, weil die Mitteilung des Geistes, die eigentlich nur ein andrer Aus-

druck für die Versöhnung und Erlösung ist, herkömmlicherweise besonders behandelt wird. Freilich sucht er nun dem Geist einen eigentümlichen Inhalt zu geben, indem er ihn als den „Antrieb, im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr eines zu werden", bestimmt (§ 121); aber damit wird nicht nur dem Ausdruck ein andrer Sinn untergelegt, als in der Kirchen- und Schriftlehre, sondern auch das vorhin angedeutete Bedenken, daß es sich hier um eine andre Betrachtungsweise handle, bleibt bestehen. Sagt doch SCHLEIERMACHER selbst gelegentlich (§ 124 1), mit dem Wiedergebornen geschehe, indem er des heiligen Geistes teilhaftig wird, nicht noch etwas Besondres; dann aber werden wir eben auch auf die einzelnen Sätze, die er hier aufstellt, nicht näher einzugehen brauchen.

Anders steht es erst mit dem Hauptstück von dem Bestehen der Kirche, an der SCHLEIERMACHER nun eine sich immer gleichbleibende und eine veränderliche Seite unterscheidet (§ 126), indem er unter jener die heilige Schrift, den Dienst am göttlichen Wort, die Taufe, das Abendmahl, das Amt der Schlüssel und das Gebet im Namen Jesu versteht (§ 127). Das naheliegende Bedenken, daß doch gerade diese Stücke Gegenstand des Streits geworden seien, wird damit abgewiesen, daß diese Verschiedenheiten nur die Art und Weise betreffen, das Äußere zu dem Innern zu gestalten; im übrigen aber halte ich mich bei den doch nur vorläufigen Erläuterungen dieses Paragraphen nicht erst auf, sondern wende mich sofort der Betrachtung jener sechs vorhin angeführten Lehrstücke zu.

Aber auch hier können wir den ersten Paragraphen des Lehrstücks von der heiligen Schrift (§ 128) überspringen; denn er wiederholt in der Hauptsache nur, was wir bereits in dem Zusatz zu § 14 lasen (vgl. S. 28 f.), und gehört genau genommen überhaupt nicht hierher. Das, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, steht vielmehr in § 129, der in der ersten Auflage daher auch jenem andern voranging, und lautet: „die heiligen Schriften des neuen Bundes sind auf der einen Seite das erste Glied in

der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens; auf der andern Seite sind sie die Norm für alle folgenden Darstellungen". Das letztere läßt sich freilich auch damit noch nicht begründen, daß sie unter der Leitung des heiligen Geistes (in dem früher erörterten Sinn) gesammelt worden seien (§ 130); denn, wie SCHLEIERMACHER selbst zugibt, könnte die Kirche auch darin geirrt haben. Ja in der kurzen Darstellung (§ 110 Erklärung) hatte er gesagt: „der neutestamentliche Kanon hat seine jetzige Gestalt erhalten durch (wenngleich nicht genau anzugebende, noch in einem einzelnen Akt nachzuweisende) Entscheidung der Kirche, welcher wir ein über alle Prüfung erhabenes Ansehen nicht zugestehen, und daher berechtigt sind, an das frühere Schwanken neue Untersuchungen anzuknüpfen." Und wie er dort fortfuhr: dies ist die höchste exegetisch-theologische Aufgabe, „weil es wichtiger ist, zu entscheiden, ob eine Schrift kanonisch ist oder nicht, als ob sie diesem oder einem andern Verfasser angehört", so versteht er hier (§ 131) unter Authentie des Neuen Testaments die Freiheit von apokryphischen oder häretischen Bestandteilen, so daß die Prüfung seiner Echtheit ihren ungestörten Fortgang nehmen kann — und das ist ja jedenfalls eine sehr berechtigte Forderung.

Weiterhin den Dienst am göttlichen Wort beschreibt er teils als unbestimmt und zufällig, teils als förmlich und geordnet (§ 133) und läßt von letzterem alle Gliederung in der Kirche ausgehen (§ 134), wie das wieder schon in der kurzen Darstellung (§ 269) und dann der praktischen Theologie (Werke I, 13) näher ausgeführt wird, ebendeshalb aber hier nicht weiter besprochen zu werden braucht.

Dagegen müssen wir bei dem Lehrstück von der Taufe etwas länger verweilen, wenn auch zunächst nur, um einen Ausdruck SCHLEIERMACHERS anzufechten. Denn wenn er in § 136 1 sagt, wir könnten nicht zweifeln, daß in jedem Fall, wo der Befehl Christi gehörig vollzogen wird, auch seine Verheißung, daß mit dieser Aufnahme die Seligkeit des Menschen beginne, in Erfüllung gehen solle (vgl.

auch § 137 1), so ist erstlich das Wort, auf das damit Bezug genommen wird, Mc. 16 16 bekanntlich unecht; wäre es aber auch historisch, so dürfte doch SCHLEIERMACHER bei seiner sonstigen Stellung zu Christus daraus nicht ohne weiteres jene Folgerung ziehen. Er rechtfertigt daher auch den Satz, daß die Taufe Leiter für die rechtfertigende göttliche Tätigkeit sei, in Absatz 4 der Erläuterungen zu § 136 vielmehr damit, daß sich das persönliche Selbstbewußtsein, wenn es unsicher hin- und herschwankt, an dem in der Taufe ausgesprochenen und durch das Gebet im Namen Christi geheiligten Gemeinbewußtsein stärken und befestigen kann. Wenn es also im großen Katechismus heißt, die Taufe sei vollständig auch ohne den Glauben, so läßt das SCHLEIERMACHER nur insofern gelten, als er auch erst später hinzukommen könne (§ 137 2). „Die Kindertaufe", sagt er dagegen endlich in § 138, „ist nur eine vollständige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntnis als den letzten dazu noch gehörigen Akt ansieht." Freilich könnte man dann nach SCHLEIERMACHER auch beides zusammenlegen oder sollte es wenigstens jedem evangelischen Hauswesen anheim stellen, ob es seine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weise oder erst bei der Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses zur Taufe darbieten; ja ein Mann wie FRANK (Wahrheit II 269) hat die Frage, ob dort, wo keine christliche Erziehung garantiert sei, die Taufe erteilt werden dürfe, mit Nein beantwortet. Wenn dagegen andre, ohne ihr eine magische Wirkung zuzuschreiben, sie auch da beibehalten wollen, so gehen sie von einem Begriff von der Taufe aus, der SCHLEIERMACHER eben nicht genügte; aber die Kindertaufe an und für sich wird in der Tat nicht anders denn als Aufnahme in die christliche Gemeinde gewertet werden können.

Wenden wir uns zu SCHLEIERMACHERS Erörterung des Abendmahls, so ist zunächst interessant, daß er (§ 139 3) die Bedenken gegen Einsetzung desselben, wie sie — nach dem Vorgang von MATTHIAS CLAUDIUS — in neuerer Zeit

geltend gemacht worden sind, schon vor mehr als achtzig Jahren vorausgesehen hat. Er deutet aber zugleich auch an, wie ihnen zu begegnen sei: da nämlich die Apostel aus den Worten Christi beim Fußwaschen keinen Befehl, daraus eine beständige und allgemeine Institution zu machen, entlehnt hätten, so sei anzunehmen, daß sie beim Abendmahl besondere Gründe gehabt haben müßten — eine Argumentation, die übrigens auch zutreffen würde, wenn jene nur vom vierten Evangelisten erzählte Szene ungeschichtlich sein sollte. Wenn dagegen SCHLEIERMACHER weiterhin (§ 140 3) sagt: „wir vertrauen dem Worte Christi, daß der Gläubige den geistigen Genuß zuverlässig in der sakramentlichen Handlung findet, und daß diese, wird sie nur von allen Seiten richtig verwaltet, für den Gläubigen der sichere und unfehlbare Zugang zu jenem ist" — so behauptet er wieder etwas, wozu er von seinen Voraussetzungen aus kein Recht hat. Aber das ist richtig, daß wir weder einen Zusammenhang zwischen Fleisch und Blut Christi und Brot und Wein unabhängig von der Handlung des Genusses annehmen noch unerachtet der Zugehörigkeit dieser eine Verbindung zwischen dem Genuß von Brot und Wein und dem geistigen Genuß Christi leugnen dürfen; denn tatsächlich vergegenwärtigen wir uns im Abendmahl besonders lebhaft, daß und wie Christus für uns gestorben. SCHLEIERMACHER kann also in § 141 mit Recht sagen: „der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gereicht allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo", während er dagegen den zweiten Lehrsatz (§ 142): „der unwürdige Genuß des Abendmahls gereicht dem Genießenden zum Gericht" in Abweichung von Paulus und den orthodoxen Dogmatikern nur dahin deuten kann, daß „sowohl die Gedankenlosigkeit, durch welche ein so reichhaltiger Moment in eine bedeutungslose äußere Verrichtung verwandelt wird, als die Unwahrheit, welche fremdartige Beweggründe hinter diese heilige Handlung versteckt, eine Herabwürdigung ist, sehr dazu geeignet, einen Zustand der Unempfänglichkeit und Verstockung

herbeizuführen, den wir alle Ursache haben als ein Element der Verdammnis anzusehen". Aber anders läßt sich der Satz, wenn man ihn einmal festhalten will, so im allgemeinen auch gar nicht rechtfertigen.

Das Amt der Schlüssel wird von SCHLEIERMACHER wieder anders bestimmt, als es in der Kirche und auch im Neuen Testament geschieht, nämlich als eine gesetzgebende und verwaltende Macht (§ 144) oder noch genauer als diejenige, vermöge deren die Kirche bestimmt, was zum christlichen Leben gehört, und über jeden einzelnen nach Maßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt (§ 145). Dazu gehört z. B. auch die Entscheidung darüber, wer zu dem Dienst am göttlichen Wort zuzulassen sei, während es dagegen einen vollständigen Kirchenbann, durch den alle Gemeinschaft aufgehoben würde, nicht geben kann; „sondern jeder Zustand, der ein von aller Teilnahme an dem Leben in der Kirche ausschließendes Urteil mit Recht hervorrufen könnte, darf doch nur als ein vorübergehender angesehen werden, und kein Urteil darf die Einwirkungen der Kirche auf den Einzelnen, der einmal in dieselbe aufgenommen ist, aufheben wollen". Das gehört indes eigentlich wieder in die praktische Theologie (591 ff., vgl. auch kurze Darstellung § 321) und braucht daher hier nicht weiter verfolgt zu werden.

Der Erörterung des letzten wesentlichen und unveränderlichen Grundzugs der Kirche, des Gebets im Namen Jesu schickt SCHLEIERMACHER zunächst eine solche des Gebets überhaupt voraus, wie sie sich freilich von seinen Anschauungen aus einfach von selbst ergibt. „Das natürliche Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt, von dem, was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist, wird natürlich zum Gebet" (§ 146), und wenn man dadurch die ganze Lehre von der Gebetserhörung für eine Täuschung erklärt sieht, so will SCHLEIERMACHER (§ 147 2, vgl. 47 1) doch einen Zusammenhang zwischen Gebet und Erfüllung insofern nachweisen, als beide in einem und demselben begründet sind, nämlich in der Art und Weise

des Reiches Gottes. „Denn in diesem sind beide nur eines, das Gebet als das aus der Gesamttätigkeit des göttlichen Geistes entwickelte christliche Vorgefühl und die Erfüllung als die auf denselben Gegenstand bezügliche Äußerung der regierenden Tätigkeit Christi". Und ebenso ergibt sich daraus sofort, daß jedes Gebet im Namen Jesu die Verheißung Christi hat, daß es erhört wird (§ 147); der Zusatz „aber auch nur ein solches" wird in den Erläuterungen doch wieder insofern eingeschränkt, als die Verheißung auch auf das „bedingte Gebet im Namen Jesu" ausgedehnt wird — aber eben nur, soweit die Gott vorgetragenen Wünsche zugleich als Bedürfnisse der Kirche bezeichnet werden können. Außerdem will SCHLEIERMACHER diese Gebete dem einzelnen und häuslichen Leben vorbehalten wissen, „wogegen die öffentlichen gemeinsamen Gebete der Christen immer den reinen Typus des Gebets im Namen Jesu darstellen sollen ohne Gegenstände einzumischen, deren Zusammenhang mit der fortschreitenden Entwicklung des Reiches Gottes nicht einleuchtet; es müßte denn sein, daß es die öffentliche Seelsorge erforderte, gemeinsam von einem weltlichen Interesse ausgehende Wünsche durch das öffentliche Gebet in das Gebet um Erhörung umzulenken". Doch das führt wieder über die Glaubenslehre im eigentlichen Sinne des Worts hinaus; ich gehe daher vielmehr sofort zu der Beschreibung der andern, wandelbaren Seite der Kirche über.

SCHLEIERMACHER wendet auf sie — in unbewußter Anknüpfung an LUTHERS Sprachgebrauch, aber unter Vertauschung der von ihm gebrauchten Ausdrücke — den Namen: sichtbare Kirche an (§ 148) und bezeichnet als ihre Merkmale, daß sie geteilt und dem Irrtum unterworfen ist (§ 149). Das erste Moment darf doch nie zur gänzlichen Aufhebung der Gemeinschaft führen (§ 151), sondern muß immer nur als vorübergehend angesehen werden — ohne deshalb in Gleichgültigkeit gegen die eigene Gemeinschaft auszuarten (§ 152). Zum andern die Irrtumsfähigkeit der Kirche erstreckt sich natürlich auch auf die Schrift,

obwohl sie SCHLEIERMACHER als unter Leitung des Geistes gesammelt davon ausnehmen möchte und, damit doch nicht zufrieden, nur in Nebengedanken als möglicherweise irrend bezeichnet (§ 153 2). Daß er alle diese Mängel allmählich aufgehoben denkt (§ 155), hängt mit seinen ganzen sonstigen Anschauungen zu eng zusammen, als daß es erst noch besonders geprüft zu werden brauchte.

Und ebenso ergab es sich schon oben aus seiner Auffassung der Aufgabe der Glaubenslehre, daß er endlich der Darstellung der Vollendung der Kirche nur den Nutzen eines Vorbilds zuerkennen will (§ 157). Aber daneben, so konnte auch SCHLEIERMACHER nicht übersehen, wird in der Lehre von den letzten Dingen doch zugleich das Fortbestehen des einzelnen nach dem Tode behauptet, was er zwar, wie schon in den Reden (262 ff.) und sonst (Aus SCHLEIERMACHERS Leben II, 1861 83. 85), mit dem Gottesbewußtsein, wie er es eben faßt, nicht unmittelbar gegeben sein läßt, aber doch wegen der Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi (die indes früher ausdrücklich gar nicht behauptet worden war) als notwendig ansieht (§ 158). Ja er verkennt auch nicht, daß wir nicht imstande sind, „das Zusammentreffen beider Momente darzustellen oder Gewähr dafür zu leisten“ (§ 159 1), aber da das einmal in der Kirchenlehre angenommen wird und für die Lehre von dem Fortleben der menschlichen Persönlichkeit an sich in seinem Schema gar kein Platz wäre, so behält er die Verbindung bei und unterwirft nur die einzelnen Lehrstücke, die sich hier unterscheiden lassen, einer kritischen Prüfung.

Er wendet also zunächst (§ 160 2) gegen die Beweisstellen für die Wiederkunft Christi ein „teils, daß sie — die eine wegen der Zeitangabe“ (die sich als irrig erwiesen hat), „die andre wegen der überwiegenden moralischen Anwendung“ (neben der es auf die Wahrheit der Aussage nicht so angekommen sei) — „Verdacht erregen, ob sie auch buchstäblich zu nehmen sind; teils auch, daß, wenn man auch die persönliche Rückkehr buchstäblich nehmen

will, doch in demselben Zusammenhang vieles andre vorkommt, was auf keine Weise buchstäblich zu nehmen ist". Aber das gilt doch, so häufig es bis auf unsre Tage wiederholt worden ist, nur für unsre Anschauungen, nicht für die zur Zeit Jesu; ja, wenn SCHLEIERMACHER, um diesen Bedenken zu begegnen, nicht durch die leibliche Wiederkunft Christi, sondern nur durch einen Akt seiner königlichen Gewalt die Vollendung der Kirche herbeigeführt denken will, so faßt er zunächst wieder jene anders als früher, und macht außerdem eine Aussage über die Zukunft, die er sonst als unmöglich bezeichnet.

Befriedigender ist wenigstens zunächt die Erörterung über die Auferstehung des Fleisches (§ 161), in der er das Wahrheitsmoment in dieser Lehre richtig hervorhebt. „Wir sind uns so allgemein des Zusammenhanges aller, auch unsrer innerlichsten und tiefsten Geistestätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja wir denken den Geist nur als Seele, wenn im Leibe, so daß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentümlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben." Freilich wenn er damit die Bestimmung, daß der Auferstehungsleib unsterblich und ohne Geschlechtsverrichtung sei, unvereinbar findet, so ist das sicher nicht berechtigt; denn gleichwohl kann die Seele den Anteil, den der sterbliche Leib an der Bildung unsres jetzigen Bewußtseins hatte, in sich aufnehmen und als Erinnerung festhalten und je nachdem männlich oder weiblich bleiben. Auch das trifft nicht zu, daß erst nach Christus angenommen worden sei, „daß die allgemeine Totenerweckung den gewöhnlichen Fortgang des menschlichen Erdenlebens auf eine plötzliche Weise unterbricht"; was er dagegen über die dann notwendig werdende Annahme eines Zwischenzustandes sagt, ist, obwohl keine Entscheidung getroffen wird, doch auch heute, wo diese Annahme weitverbreitet ist, so beachtenswert, daß ich es wieder vollständig hersetzen möchte.

„Nun kann dieser Zustand", beginnt SCHLEIERMACHER, „gedacht werden

1. auf rein negative Weise als ein Aufgehörthaben der alten und Nochnichtangefangenhaben der neuen Lebenstätigkeiten, welches die Vorstellung vom Seelenschlaf ist. Gegen diese kann unser christliches Selbstbewußtsein keinen bestimmten Einspruch einlegen; wenn aber dadurch auf der einen Seite alle Christen gleichgestellt werden, indem für die ersten Entschlafenen, wie für die letzten, die Zwischenzeit null ist, so wird auf der andern Seite, wenn das Erwachen der Seele gleichzeitig gedacht werden soll mit der Entstehung des neuen Leibes, schwer vorzustellen, wie gleichzeitig die Erinnerung an den früheren Zustand eingebildet und festgehalten werden könne. Soll aber der Zwischenzustand

2. als ein bewußter gedacht werden: so ist allerdings die Forderung unseres christlichen Glaubens die, daß es nicht ein Zustand sein darf ohne Gemeinschaft mit Christo; denn dann wäre es ein Herausfallen aus der Gnade, welches nur als eine Strafe könnte angesehen werden, und uns auf eine Vorstellung" (vom Fegfeuer) „brächte, welche die evangelische Kirche bald von Anfang ihrer Entstehung an verworfen hat. Will man sich hingegen für diese Zwischenzeit auch schon eine Gemeinschaft mit Christo denken: so muß man auch die Ähnlichkeit mit den altertümlichen, auch jüdischen Vorstellungen von einem verringerten Leben in der Unterwelt ganz verlassen. Denn da alle Hemmungen der seligen Gemeinschaft mit Christo, die uns in diesem Leben aus der Sinnenwelt entstehen, wegfallen: so müßte jener Zustand schon ein Zustand erhöhter Vollkommenheit sein. Es wird aber dann schwer, die allgemeine Auferstehung der Toten nicht für etwas Überflüssiges, und diese Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht für einen Rückschritt zu halten. Ja es scheint, daß folgerichtigerweise nur ein Ausweg übrig ist; nämlich zu vermuten, in jenem Zwischenzustand sei zwar jede einzelne Seele für sich in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, allein die Gemeinschaft der

Seligen untereinander, mithin auch die Wirksamkeit jedes Einzelnen, sei durch die Auferstehung des Fleisches bedingt, folglich auch diese zur Vollkommenheit notwendig. Immer aber bleibt dann unter dieser Voraussetzung das Dasein der Kirche unterbrochen bis zur Auferstehung, sowie nach der ersten das Dasein der Einzelwesen, mithin immer eines von beiden Elementen um so mehr gefährdet, je besser das andre bedacht wird. Daher haben einige die gleichzeitige allgemeine Auferstehung nur bildlich verstanden und aus andern Schriftstellen schließen wollen, daß das künftige Leben für jeden Einzelnen gleich nach seinem Tode angehe. Dazu gehört aber auf der einen Seite, daß die Seele den neuen Leib schon habe, indem sie von dem alten getrennt wird, eine Vorstellung, welche man auch häufig angenommen findet; auf der andern Seite muß alsdann wohl das gleichzeitige jüngste Gericht, mithin auch, weil der angegebene Zweck gänzlich wegfällt, die persönliche Wiederkunft nicht minder bildlich verstanden werden als die allgemeine gleichzeitige Auferstehung. Und so müssen wir schwanken zwischen dieser mehr biblischen Vorstellung, nach welcher durch die Wirksamkeit Christi im Zusammenhang mit großen kosmischen Veränderungen das künftige Leben und die triumphierende Kirche plötzlich, aber freilich auf Kosten der unterbrochenen Stätigkeit, als ein großes Ganze dasteht, und jener minder biblischen, welche die Kontinuität der Persönlichkeit möglichst rein erhält, nach der aber die vollendete Kirche nur allmählich aus dem gleichzeitig mit ihr fortbestehenden Erdenleben heranwächst". Ja SCHLEIERMACHER selbst neigt sich offenbar der letzteren zu; er stellt nur die erstere noch daneben, weil sie eben in der Kirche Geltung hat. Andre, die keine solche Rücksicht nehmen, haben sie daher völlig beseitigt, und in ihr etwa nur (wie LIPSIUS [868]) die Zuversicht begründet gefunden, daß das Gottesreich bestehen werde, auch wenn die natürlichen Bedingungen, unter denen es gegenwärtig in der Welt sich entwickelt, verändert werden.

Was SCHLEIERMACHER dann in § 162·1 über „die

Scheidung der Kirche von der Welt" sagt, behält, obwohl man ja bei dem jüngsten Gericht, von dem dieses Lehrstück eigentlich handelt, nicht zunächst daran denkt, doch gegenüber andern, zum Teil wenigstens auch jetzt noch vertretenen Auffassungen ebenfalls fort und fort seine Bedeutung. Er unterscheidet nämlich drei solche Anschauungen, die er aber alle als unhaltbar erweist:

1. nämlich die „Vorstellung, daß Christus die Gläubigen und Ungläubigen gänzlich voneinander scheiden wird, so daß sie, in ganz verschiedene Örter versetzt, gar nicht mehr aufeinander wirken können, schließt keineswegs schon die Vollendung der Kirche in sich. Denn die Unvollkommenheiten derselben rühren weit weniger von den Einwirkungen der auf dieser Welt mit den Gläubigen vermischten Ungläubigen her, als von dem fleischlichen, welches sich in den Wiedergeborenen selbst noch findet. Daher würden die Gläubigen, wenn sie der Seele nach bei der Auferstehung dieselbigen wären wie bei ihrem Abschied aus diesem Leben, ohnerachtet dieser Scheidung auch in das neue Leben doch immer als solche eingehen, in welchen die Sünde, wiewohl im Verschwinden begriffen, noch mitgesetzt ist. So müßte

2. aus den Wiedergeborenen selbst das sündliche und fleischliche, was ihnen noch anhängt, verschwinden; dies wird aber durch jene äußere Scheidung an und für sich nicht bewirkt, daher auch schon ORIGENES versucht hat, nach seiner Auslegungsweise eine der hieher gehörigen Stellen (Mt. 13 36 ff.) auf eine solche innere Scheidung zu deuten. Allein abgesehen davon, daß ein solches plötzliches Herausgerissenwerden aller weltlichen und fleischlichen Vorstellungen und Regungen wieder auf eine eigene Weise die stetige Selbigkeit des persönlichen Daseins gefährdet, wäre doch diese innere Scheidung immer nichts andres als die vollendete Heiligung; und da die ganze Heiligung aus der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser hervorgehen soll, so kann das christliche Bewußtsein sich nicht in einer Darstellung erkennen, welche dies nicht in sich schließt. Vielmehr müssen wir in einem solchen plötzlichen, durch keine Selbst-

tätigkeit vermittelten Beschluß der Heiligung etwas Zauberisches finden, welches bei jedem Einzelnen nur hätte früher angewendet werden dürfen, um die ganze an die Lebensgemeinschaft mit Christo geknüpfte Erlösung überflüssig zu machen: so daß es immer das Ansehn gewinnt, als ob eins von diesen beiden das andre ausschlösse.

3. Ein diesen Streit versöhnendes Mittelglied scheint in der Tat Johannes (I, 3 2: οἴδαμεν, ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν) an die Hand zu geben: denn wenn diese innere Scheidung durch eine mit der Wiederkunft Christi verbundene vollkommene Erkenntnis desselben bewirkt wird, so ist sie denn ein Werk der Erlösung. Allein genauer betrachtet hält auch dieses nicht Stich. Denn soll

a) die Wiederkunft Christi eine solche Veränderung nur nach Maßgabe der Empfänglichkeit eines jeden bewirken: so ist diese ja auch nicht bei allen Wiedergeborenen, wenn sie aus diesem Leben scheiden, gleich groß. Daher würde die gänzliche Reinigung der Seele durch die Erscheinung Christi auch nicht bei allen gleich augenblicklich bewirkt werden, sondern bei einigen schneller, bei andern langsamer; also würde auch diese Scheidung keine gleichzeitige sein, sondern vom Anfange des neuen Lebens an in demselben erst allmählich werden. Soll hingegen

b) auf den höheren oder niederen Grad der Empfänglichkeit für die Erkenntnis Christi hierbei nichts ankommen, so würde die innere Scheidung allerdings plötzlich bewirkt; aber dieselbe Wirkung müßte auch hervorgebracht werden in den Ungläubigen, denen ja Christus bei seiner Wiederkunft auch erscheint und in denen diese Empfänglichkeit ja auch selbst im schlimmsten Fall wenigstens als ein unendlich kleines vorhanden ist. Dann wüchse uns also dieses an zu einer plötzlichen Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade, nach welcher eine Scheidung der Personen keinen Gegenstand mehr hätte, welche aber selbst

von einer Beimischung jenes zauberischen nicht ganz frei wäre."

Daran schließt sich nun unmittelbar (in § 163) die Erörterung des vierten Lehrstücks von der ewigen Seligkeit an, gegen die SCHLEIERMACHER außerdem noch geltend macht, ein Wesen, dem es an allen Gegenständen der Tätigkeit fehlt, würde seine Vollkommenheit nicht äußern können. Aber müssen wir denn die Seligkeit nur als Anschauen Gottes denken, können wir nicht auch ein Weiterarbeiten annehmen? Wenn SCHLEIERMACHER dagegen wieder einwendet, dann hätten wir keine Vollendung der Kirche, sondern nur eine sich allmählich verbessernde und reinigende Wiederholung des jetzigen Lebens, so trifft das doch höchstens für den Anfang, nicht das Ende zu. Ja er selbst wird für alle Menschen auf eine solche Erwartung geführt, wenn er in der Anhangsbetrachtung die Annahme einer ewigen Verdammnis nicht nur angesichts der Schrift, sondern auch, an sich und mit Bezug auf die ewige Seligkeit betrachtet, unhaltbar findet. Freilich, wie die Berufung auf jene kaum zutrifft, so beweist auch der Umstand, daß man sich an alles gewöhnt und darin sogar eine gewisse Befriedigung findet, gewiß noch nicht, daß die Verdammnis nicht als leibliche Strafe zu denken ist. Wohl aber muß sie, als Gewissensqual oder Bewußtsein der verscherzten Seligkeit gedacht, zugleich irgendwie zur Besserung führen, und ebenso können wir uns bei dem Bewußtsein von der Verdammnis andrer keine Seligkeit vorstellen. „Denn wir mögen noch so sehr bedenken, daß, wenn die ewige Verdammnis ist, sie auch gerecht sein muß, so kann auch dadurch das Mitgefühl nicht aufgehoben werden, wie wir denn auch hier mit Recht ein tieferes Mitleiden verlangen mit verdienten Leiden als mit unverdienten. Gehört aber zur persönlichen Fortdauer auch irgendwie die Erinnerung an den früheren Zustand, wo immer einige von uns mit einigen von jenen zu demselben Gesamtleben verbunden waren: so muß das Mitgefühl um so stärker sein, als es in diesem Zeitraum eine Zeit gab,

da wir ebensowenig wiedergeboren waren als sie. Denn da in der göttlichen Weltregierung alles ungeteilt durch einander bedingt ist, werden wir uns nicht verhehlen können, auch dieses, daß uns hilfreiche Fügungen zugekommen, sei bedingt durch dieselbe Welteinrichtung, vermöge deren jenen keine ähnliche zuteil wurden: so daß unser Mitgefühl auch noch das Stechende haben muß, welches niemals fehlen kann, wo wir eine Verbindung wahrnehmen zwischen unserm Vorteil und dem Nachteil eines andern.“ Ja diesen Determinismus hätte SCHLEIERMACHER nach dem frühern hier noch stärker betonen können; dann wäre er — nicht nur neben der ewigen Verdammnis, sondern statt ihrer — noch bestimmter, wie schon in der Rhapsodie über die Freiheit des Menschen (DILTHEY, Leben Schleiermachers I, Anhang 34) und in der Abhandlung über die Erwählung (479 f.) oder auch wie später SCHWEIZER (II 577 ff. 604 ff.), auf die dereinstige Wiederherstellung aller menschlichen Seelen geführt worden (vgl. auch § 164 3 a. E.). So aber macht seine Darstellung hier wieder einen merkwürdig unfertigen Eindruck.

3. Die entsprechenden Eigenschaften Gottes.

Es wurde schon oben (S. 39 f.) angedeutet, daß SCHLEIERMACHER die Weltregierung nur in der Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche sieht und auch die Liebe und Weisheit Gottes lediglich auf sie bezieht. Der Beweis, der dafür in § 166 versucht wird, ist aber nicht zwingend; denn so gut wie gegen die Offenbarung der göttlichen Liebe außerhalb der Erlösung aus den Lebenshemmungen argumentiert wird, könnte man innerhalb derselben gegen sie die Sünde geltend machen. Ja auch aus der Erlösung kann SCHLEIERMACHER eigentlich nur auf die Liebe Gottes schließen, wenn er in ihr auf einen Punkt allen Nachdruck legt, der in der oben wiedergegebenen Darstellung nicht genügend hervortrat; und noch richtiger wäre es dann gewesen, hier von der Gnade Gottes zu reden. Doch hat

SCHLEIERMACHER darin unzweifelhaft recht und damit deshalb auch bei vielen späteren Theologen Nachfolge gefunden, daß sich nur die Liebe (im weitesten Sinn des Wortes gefaßt) zur Wesensbezeichnung Gottes eignet. Auf seine sonstigen Ausführungen dagegen brauchen wir nicht näher einzugehen.

Nur von dem Anhang „von der göttlichen Dreiheit" muß noch mit zwei Worten die Rede sein. SCHLEIERMACHER sagt nämlich zunächst in § 170: „alles wesentliche in dieser andern Seite des zweiten Teils unserer Darstellung ist auch in dem wesentlichen der Trinitätslehre gesetzt" und fügt in den Erläuterungen hinzu: „die sich offenbar nur festgestellt hat in der Verfechtung dessen, daß nicht etwas geringeres als das göttliche Wesen in Christo war und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt". Aber daß das nicht der ursprüngliche Sinn der Lehre vom Geist war, sahen wir ja schon, und auch die Gottheit Christi wurde in einem andern Sinn, als von SCHLEIERMACHER, weil um einer andern Erlösungslehre willen als der seinigen, behauptet. Wenn also auch andre, so zuletzt KAFTAN (211 ff.), auf diese Weise die Trinitätslehre zu retten versucht haben, so setzen sie etwas ganz andres an ihre Stelle; daß sie in ihrer weiteren Ausprägung nicht mit seinen Anschauungen übereinstimme, hat ja schon SCHLEIERMACHER selbst erkannt und in den übrigen Schlußparagraphen — allerdings nach dem Vorgang anderer — auseinandergesetzt. Da dieselben aber nur kritischer Natur sind und die Anschauung SCHLEIERMACHERS selbst nicht deutlicher machen, brauchen wir auf sie wohl gar nicht erst einzugehen.

Schluß.

Blicken wir zurück, so muß allerdings zunächst einmal das Urteil über SCHLEIERMACHERS Verhältnis zur kirchlichen Dogmatik wesentlich anders lauten, als es jetzt viele für richtig halten. Gewiß hat er, seiner ganzen Auffassung von der Aufgabe der Glaubenslehre entsprechend, die herkömmlichen Ausdrücke beibehalten; aber was er darunter versteht, das ist doch vielfach nicht nur zum Teil, sondern durchaus etwas andres. Zumeist wird das auch mehr oder minder deutlich ausgesprochen; wenn es dagegen namentlich mit Bezug auf seine Auffassung des Werkes Christi nicht geschieht, so liegt das eben daran, daß SCHLEIERMACHER der Unterschied derselben von der kirchlichen selbst nicht völlig zum Bewußtsein gekommen ist. Anderwärts, wie besonders in der Eschatologie, hinderte ihn wieder der kirchliche Charakter, den er der Dogmatik zuschrieb, die letzten Konsequenzen zu ziehen; vor allem aber war es sein Gottesbegriff, der seine ganze Auffassung vom Christentum bestimmte und trübte.

So ist denn er auch fast allgemein von den späteren abgelehnt worden; ja konsequent hat ihn nur BIEDERMANN seiner „wissenschaftlichen Fassung des christlichen Prinzips“ zugrunde gelegt. Ebenso ist von den allermeisten die Einordnung der Dogmatik in die historische Theologie aufgegeben und ihr außer der Darstellung des Glaubens auch seine Verteidigung und sein Beweis als Aufgabe gestellt worden. Und endlich findet sich jene osiandrische Auffassung des Glaubens jetzt merkwürdigerweise nur noch

bei Theologen, die sonst auf ihr Luthertum Wert legen; die andern haben sie als eine katholisierende Anschauung erkannt, die den religiösen Wert der Rechtfertigungslehre nahezu aufhebt.

Aber viel zahlreicher als diese Korrekturen an SCHLEIERMACHERS Glaubenslehre sind doch nun die Anleihen, die man bei ihm gemacht hat. Wie der ältere GASS (SCHLEIERMACHERS Briefwechsel mit GASS 1852 195) schon im Jahre 1822 voraussagte, daß mit ihr eine neue Epoche nicht nur in dieser Disziplin, sondern im ganzen theologischen Studium beginnen würde, so ist die Geschichte der protestantischen Dogmatik im neunzehnten Jahrhundert, um BERNOULLIS Ausdruck (Die wissenschaftliche und kirchliche Methode in der Theologie 1897 146) zu gebrauchen, in der Tat die Geschichte der Wirkungen SCHLEIERMACHERS geworden (vgl. auch SEEBERG 37). Zwar in der Kritik überkommener Vorstellungen faßte er ja nur zusammen und setzte fort, was schon von andern gesagt worden war; immerhin machte es erst in dieser Form und aus seinem Munde einen derartigen Eindruck. Auch in der Bestimmung des Wesens der Religion hatte er einige Vorgänger; aber erst durch ihn ward sie zur Anerkennung gebracht und im Zusammenhang damit nun auch aus der Dogmatik alles ausgeschieden, was sich nicht jener Definition fügte. SCHLEIERMACHER ist es endlich gewesen, der — wenngleich im Widerspruch mit seiner Grundanschauung — diejenige Auffassung vom Werke Christi inaugurierte, die, ohne den Bedenken gegen die älteren Deutungen desselben zu unterliegen, doch nichts von ihrem Wahrheitsgehalt aufgab und so von den meisten neueren Dogmatikern in der einen oder andern Form adoptiert wurde.

Auch sonst haben wir an zahllosen einzelnen Punkten bald bei diesem, bald bei jenem Theologen eine Einwirkung SCHLEIERMACHERS konstatiert, am meisten bei demjenigen, der, wie wir schon sahen und wie es grade bei einander nahestehenden Denkern nicht selten und wohl verständlich ist, vor allem seinen Gegensatz zu SCHLEIER-

MACHER betonte, bei RITSCHL. Ich glaube, es gibt bei ihm keinen einzigen dogmatischen Gedanken, durch den er sich von seinen nächsten Vorgängern und Zeitgenossen unterschied, der nicht schon bei jenem mindestens im Keim vorhanden wäre; ja auch die wichtigste Ergänzung, die HERRMANN an RITSCHLS System vorgenommen hat, fand sich schon bei SCHLEIERMACHER.

Und doch ist selbst damit noch nicht erschöpft, was wir von ihm lernen können; gewisse Gedankenreihen SCHLEIERMACHERS sind auch in der RITSCHLschen Schule noch nicht völlig zu Ende gedacht worden. Das gilt zunächst von den verschiedenen — freilich wieder aus dem System herausfallenden — Theorien über die Sünde, die nur zum Teil, die einen dort, die andern hier durchgeführt worden sind, aber, soweit sie eben nicht von SCHLEIERMACHERS Grundvoraussetzung beeinflußt, sondern der Beobachtung entlehnt sind, alle die aufmerksamste Prüfung verdienen. Weiterhin die Erklärung der Bekehrung hat SCHLEIERMACHER allerdings mehr als Problem hingestellt, denn selbst schon gegeben; für die Lehre von den letzten Dingen dagegen sind bei ihm bereits alle Elemente vorhanden und brauchen nur zusammengefaßt zu werden. Und auch abgesehen von diesen drei Punkten wird jeder, immer unbeschadet seiner sonstigen Richtung, auch jetzt noch unendlich viel aus SCHLEIERMACHER lernen können. Er gehörte eben, wie SEEBERG (42) sagt, „zu den ganz Großen, die Gedanken erzeugen, die so beherrschend und umfassend sind, daß jede Richtung in ihnen Anregungen findet und daß jedem Zeitalter das Eindringen in sie neue Früchte bringt". Seine Reden sind ja aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums ihrer ersten Ausgabe wieder viel gelesen worden; möchte man nun auch immer häufiger zum christlichen Glauben weitergehen und die Schätze heben, die da noch verborgen liegen.

Verzeichnis von Druckfehlern in Schleiermachers Glaubenslehre.

(Seiten und Zeilen beziehen sich auf die Gesamtausgabe; wenn die Zeilen von unten gezählt werden, sind die Anmerkungen mit inbegriffen.)

I, 2 Z. 5 v. u. statt die sonst nur verwirren müßte, kann unter: die sonst eher verwirren müßte, kann nun unter (Anm. 2),
I, 6 Z. 9 v. u. statt rein für sich: an und für sich (Anm. 3?),
I, 39 Z. 7 statt § 5, 4: § 6, 4 (Anm. 11),
I, 48 Z. 3 v. u. statt Idolatrie: Idololatrie (Anm. 13),
I, 54 Z. 15 statt nur: nun (?),
I, 66 Z. 1 v. u. statt Röm. 1, 19: Röm. 1, 20,
I, 70 Z. 1 v. u. statt Röm. 1, 19f.: Röm. 1, 18f.,
I, 151 Z. 9 statt § 13, 3 Zusatz: § 13 Zusatz,
I, 152 Z. 1 v. u. statt S. 11, § 2: § 11, 2,
I, 170 Z. 8 statt verwirft (vgl. Z. 12): vorwirft (? — 1. Aufl. I, 175 Z. 10f.: welche auch das Freiheitsgefühl für Täuschung erklären),
I, 176 Z. 1 v. u., 240 Z. 4 v. u., 261 Z. 3 v. u., 272 Z. 5 v. u. statt Reinhardts: Reinhards,
I, 182 Z. 7 statt nur die Welt: die Welt nur (vgl. Z. 8f. v. u.),
I, 183 Z. 2 statt in welcher Art: an welchem Ort (Anm. 30),
I, 188 Z. 12 statt vollkommen: vollkommen gerecht (Bibl. d. Ges. Lit.: entsprechen),
I, 192 Z. 10 v. u. statt bewirkt: bemerkt,
I, 195 Z. 1 v. u. statt Hiob 34, 4f.: Hiob 33, 4f.,
I, 201 Z. 7 statt dann: denn,
I, 201 Z. 12 v. u. statt nur: nie (Anm. 32),
I, 213 Z. 15 statt wahrscheinlicher: unwahrscheinlicher,
I, 215 Z. 5 v. u. statt 2. Kor. 2, 10: 2. Kor. 2, 11,
I, 227 Z. 5 v. u. statt Erkennen: Fühlen,
I, 228 Z. 9 v. u., 338 Z. 4 v. u. statt Quenstädt: Quenstedt,
I, 231 Z. 16 statt aber: oder,
I, 242 Z. 1 v. u. statt § 45: § 46,

I, 249 Z. 1 v. u. statt § 46, 1: § 47, 1,
I, 268 Z. 13 statt Allmacht, und Allwissenheit schon selbst auch Ewigkeit: Ewigkeit, und Allwissenheit schon selbst auch Allmacht,
I, 269 Z. 11 v. u. statt Röm. 1, 19: Röm. 1, 20,
I, 272 Z. 6 statt aller: aber,
I, 272 Z. 8 v. u. statt nun: nur,
I, 280 Z. 10f. statt ist so sowohl: ist sowohl (vgl. 1. Aufl. I, 287 Z. 7f.),
I, 283 Z. 4 v. u. statt Abelard: Abälard,
I, 291 Z. 1 v. u. statt § 50, 2: § 51, 2,
I, 293 Z. 10 v. u. statt § 53, 2: § 54, 2,
I, 294 Z. 7 v. u. Absatz (Anm. 44),
I, 306 Z. 11 v. u. statt umbeschränkt (sic): umschränkt oder beschränkt (Bibl. theol. Klass.: unbeschränkt!),
I, 312 Z. 9 statt geeignet: geeinigt,
I, 317 Z. 13 v. u. statt lassen: lasse (vgl. 1. Aufl. I, 324 Z. 15 v. u.),
I, 325 Z. 15 v. u. statt der Abhängigkeit: die Anhänglichkeit,
I, 329 Z. 4 statt Gottesbewußtseins: Gattungsbewußtseins,
I, 361 Z. 7 v. u. statt Sündlosigkeit: Sündlichkeit (vgl. I, 370 Z. 17),
I, 366 Z. 1 v. u. statt Röm. 17, 22: Röm. 7, 22,
I, 374 Z. 1f. statt: ohnerachtet des Gottesbewußtseins: ohnerachtet das Gottesbewußtsein,
I, 377 Z. 8 statt dieselben: dieselbe,
I, 390 Z. 1 v. u. statt § 60, 1: § 61, 1,
I, 404 Z. 6 v. u. statt § 80. 81. 85. 86: § 63. 65 (vgl. 1. Aufl. II, 65),
I, 408 Z. 12 v. u. statt sunt: sint,
I, 410 Z. 17 v. u. statt nun: nur,
I, 413 Z. 1 v. u. statt 1. dieses §: 2. des vorigen §,
I, 416 Z. 12 v. u. statt Gegenstand: Zustand oder Zusammenhang (Bibl. d. Ges. Lit.: Gnadenstand),
I, 416 Z. 10 v. u. statt Es: Er,
I, 418 Z. 1 v. u. hinter können: nur Annäherungen stattfinden oder drgl. (vgl. 1. Aufl. II, 75 Z. 15 v. u.),
I, 423 Z. 11f. statt in die ursprüngliche Vollkommenheit: der ursprünglichen (vgl. 1. Aufl. II, 86 Z. 10 ff. v. u.: denn wenn jeder Augenblick menschlicher Selbsttätigkeit nur ein Ausdruck der ganzen natürlichen Vollkommenheit des Menschen ist; ähnlich Ges. Ausg. I, 424 Z. 8, daher auch an der in Rede stehenden Stelle statt Produkt: Ausdruck gelesen werden könnte. Oder ist dafür noch ein andres Wort einzusetzen, wozu: in die ursprüngliche Vollkommenheit passen würde?)
II, 4 Z. 1 v. u. statt § 86, 2: § 85, 2,
II, 18 Z. 9 statt natürlich: übernatürlich,
II, 31 Z. 13 v. u. läugnet, man (ohne wenn),
II, 31 Z. 6 v. u. statt freien: freier,

II, 34 Z. 9 v. u. statt Geschicklichkeit: Geschichtlichkeit,
II, 59 Z. 11 statt unabhängig: abhängig (vgl. 1. Aufl. II, 228),
II, 91 Z. 2 v. u. statt Matth. 26, 31. Luk. 19, 44: Matth. 26, 37. Luk. 19, 41,
II, 93 Z. 11 v. u. statt gibt: gilt (vgl. 1. Aufl. II, 248 Z. 10 v. u.),
II, 93 Z. 1 v. u. statt Joh. 14, 16, 36: Joh. 14, 16. 26,
II, 95 Z. 4 v. u. statt 2. Kor. 13, 6: 2. Kor. 13, 5,
II, 96 Z. 14 v. u. statt die Zustimmung: der Zustimmung,
II, 97 Z. 15 v. u. statt Gesamttat: Gesamtheit,
II, 124 Z. 2 v. u. statt S. 102: S. 93 (S. 102 ist aus der 2. Auflage stehen geblieben),
II, 126 Z. 14 statt daß: als,
II, 129 Z. 3 statt nicht: auch,
II, 131 Z. 6 statt leidenschaftlichen: leidentlichen (vgl. 1. Aufl. II, 285 Z. 1 f. v. u.),
II, 141 Z. 10 v. u. statt Geschlechts: Geschäftes (vgl. 1. Aufl. II, 296 Z. 10 v. u.),
II, 146 Z. 3 v. u. statt Joh. 14, 16. 16, 46. 17, 9. Luk. 22, 31: Joh. 14, 16. 16, 26. 17, 9. Luk. 22, 32,
II, 157 Z. 4 statt 2: 3,
II, 160 Z. 9 statt unverändert: verändert,
II, 165 Z. 9 statt unverändertes: verändertes,
II, 192 Z. 2 statt nur: nun,
II, 206 Z. 15 f. statt Lebensverrichtung: Lebensrichtung,
II, 228 Z. 9 v. u. statt 3: 5,
II, 229 Z. 9 v. u. statt Eph. 2, 16: Eph. 2, 15,
II, 256 Z. 15 statt Anregungen wohl: Anlagen,
II, 265 Z. 16 v. u. statt Ansicht: Absicht,
II, 266 Z. 10 statt keinen: einen,
II, 277 Z. 8 statt Veranlassung: Verlassung,
II, 281 Z. 1 v. u. statt Joh. 5, 45: Joh. 6, 45,
II, 333 Z. 7 v. u. statt Kanon: Gegensatz oder drgl.,
II, 340 Z. 16 statt hingegen: hiegegen,
II, 353 Z. 1 v. u. statt 1. Kor. 12, 8—10 und 28—30: § 103,
II, 358 Z. 1 v. u. statt: 2. Kor. 2, 24: 2. Kor. 1, 24,
II, 363 Z. 1 v. u. statt § 114, 2: § 124, 2,
II, 368 Z. 12 v. u. statt die: der,
II, 371 Z. 16 statt Heilung: Heiligung,
II, 408 Z. 4 v. u. statt § 112: § 111,
II, 451 Z. 6 v. u. statt ausschließen: anschließen,
II, 481 Z. 2 v. u. statt Joh. 5, 54—58: Joh. 6, 53—58,
II, 491 Z. 3 v. u. statt recta: recte,
II, 507 Z. 13 v. u. statt So wir wie: So wie wir,
II, 533 Z. 15 v. u. statt uns: aus,
II, 544 Z. 2 statt unbestimmte: bestimmte.

APR 1 '66
FEB 9 '66
FEB 11 1966

3 2044 052 812 526

CLEMEN, Carl
Schleiermachers Glaubenslehre, ...

610.2
S341.9
C625s